#44

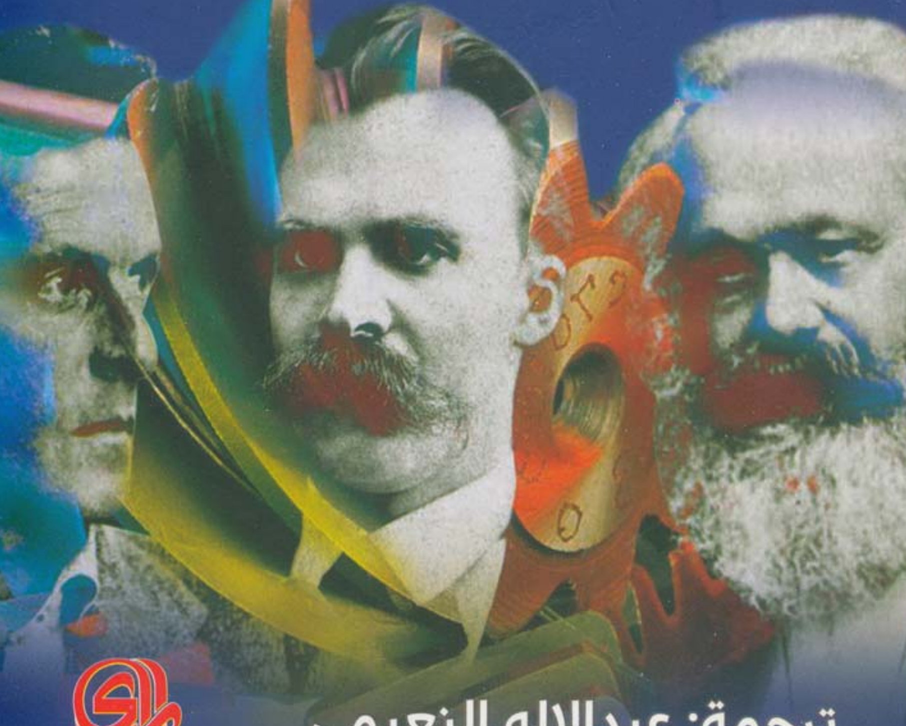
دراسة

تيري إيغلتُن

المادية

24.10.2018

في ذكرى ليو بايل



ترجمة: عبدالإله النعيمي

تيري إيغلتُن

المــاديــة

في ذكرى ليو بايل

ترجمة : عبد الإله النعيمي



المــادية



Author: **Terry Eagleton**	اسم المؤلف: تيري إيغلتن
Title: **Materialism**	عنوان الكتاب: المادية
Translation: **Abdul Ilah Al Nuaimi**	ترجمة: عبد الإله النعيمي
Cover Designed by: **Majed Al-Majedy**	تصميم الغلاف: ماجد الماجدي
P.C.: **Al-Mada**	الناشر: دار المدى
First Edition: **2017**	الطبعة الأولى: 2017

Originally published by Yale University Press

للإعلام والثقافة والفنون

Al-mada for media, culture and arts

بغداد: حي أبو نواس - محلة 102 - شارع 13 - بناية 141

Iraq/ Baghdad- Abu Nawas-neigh. 102 - 13 Street - Building 141

www.almada-group.com email: info@almada-group.com

+ 964 (0) 770 2799 999
+ 964 (0) 770 8080 800
+ 964 (0) 790 1919 290

بيروت: الحمرا- شارع ليون- بناية منصور- الطابق الأول

dar@almada-group.com

+ 961 706 15017
+ 961 175 2616
+ 961 175 2617

دمشق: شارع كرجية حداد- متفرع من شارع 29 أيار

al-madahouse@net.sy

ص.ب: 8272

+ 963 11 232 2276
+ 963 11 232 2275
+ 963 11 232 2289

توطئة

هذا كتاب عن الجسد، من بين أشياء أخرى، ولكنه (أو هذا على أية حال هو ما آمله بكل جوارحي) ليس جسداً من النوع الرائج حالياً في الدراسات الثقافية والذي أصبح، بوصفه موضوعاً للنقاش، جسداً ضيقاً استبعادياً مكروراً إلى حدٍّ ممل.

هناك، إذاً، موضوعة ضمنية سجالية للدراسة تسعى إلى معاينة أنماط من الخلق في الإنسان، نحّتها المدرسة التقليدية ما بعد الحداثوية جانباً من حيث الأساس، والتي تصح، من بين أشياء أخرى، على جميع الأجساد البشرية بصرف النظر على الجنس والإثنية مثلاً. وأحسب أن هذه الكونية بلا خجل ستثبت كونها فضائحية بما فيه الكفاية بنظر مفوضي الرقابة على الخطاب الثقافي المعاصر. ويبدو أن طلاب الدراسات العليا في أنحاء العالم هذه الأيام، الذين لا يشتغلون على قصص عن مصاصي دماء أو روايات غرافيكية، يشتغلون على الجسد ولكن بطرق تستبعد مقاربات مجدية إزاءه. وكما هي العادة فإن الذين يسبِّحون بحمد الشمولية الجامعة يجهلون على نحو لافت حجم ما تغفله مصطلحاتهم المفضلة. فالدراسات الثقافية تُعنى في الغالب بالجسد الإثني، المحدَّد جنسه، الشاذ، الجائع، المبني، الهرِم، المزيَّن، المعوَّق، السيبرنيطيقي، البيولوجي، السياسي ـ الجسد بوصفه موضع نظر جنسوي، محل متعة أو ألم، منقوشاً بالقوة أو الانضباط

أو الرغبة. جسد الإنسان الذي نتعامل به في هذا الكتاب هو، على النقيض من ذلك، جسد من النوع الابتدائي. وهو ليس بناء ثقافياً في المقام الأول، بل ما يُقال عنه يصح في كمبوديا بقدر ما يصح في تشالتنهام (لندن)، يصح على الإناث البلجيكيات بقدر ما يصح على الذكور السريلانكيين. وإذا كان يصح على هيلاري كلنتون فإنه يصح بالقدر نفسه على سيسرو. وأولئك الدوغماتيون ما بعد الحداثويين، الذين من المدهش أن تكون جميع الدعاوى الكونية عندهم دعاوى ظالمة باستثناء ذلك الادعاء الكوني المعين، هم الذين من المرجح أن تثير مقاربة كهذه حفيظتهم.

أنتجت الدراسات الثقافية بصائر قيمة في معرفة الجسد ولكنها تبدو غير واعية بتاريخها القمعي بعض الشيء في هذا الجانب. وأحد المصادر الرئيسية للموضوع هو عمل ميشيل فوكو الذي تؤشر كتاباته أيضاً نشوء أزمة في اليسار الثوري عقب أواخر الستينيات. وفي تلك الفترة بدا أن أشكالاً معينة من السياسة الراديكالية، الأكثر طموحاً، تعثرت بعد أن تصدت لها قوى يمينية قوية، وأن المادية التاريخية بدأت تخلي الطريق لمادية ثقافية، وأن اهتماماً بالجسد بدأ يكتسب قوة. وإذا عمل ذلك على تحدي سياسة يسارية أفرطت في ابتعادها الفكري عن الحواس فإنه قام بدور في إزاحتها أيضاً. إذاً، يأتي هذا الجسد على وجه التحديد، مثل أي صنم، لسد ثغرة. وكانت بعض التيارات النسوية الرائدة أبقت العلاقة بين الجسد والسياسة الاشتراكية على الأجندة السياسية ولكن بحلول الثمانينيات أخذ الحديث عن الاشتراكية يتنحى أمام الحديث عن الجنسوية. وكان يسار ثقافي، صامت بلا حياء في الغالب حول موضوع الرأسمالية، يرفع صوته عالياً بصورة متزايدة حول قضية الجسدية. ولكننا سنرى لاحقاً، حين نتوقف عند عمل ماركس، أنه لا يتعين اعتبار الاثنين بديلين عن

أحدهما الآخر. وأُعبر عن امتناني لقارئين مجهولي الهوية علقا تعليقاً قيماً على مسودة سابقة لهذا الكتاب لا سيما امتناني للمقترح شديد القسوة الذي طرحه أحدهما بأن تُحذف الصفحات الأربعين الأولى. وأرى أن العمل أفاد فائدة كبرى من هذا البتر. وتولت الآن رايتشل لونزدايل Rachael Lonsdale محررة أعمالي في مطبعة جامعة ييل، دفع ستة من كتبي إلى المطبعة بحرص استثنائي على رصد أي تعبير فضفاض وتفكك في البناء. إنها أفضل المحررين ولها عليَّ دين عميق من الامتنان.

تيري إيغلتن

الفصل الأول

ماديات

تأتي المادية بأشكال وأحجام مختلفة. فهناك نسخ واقعية عقلانية منها ونسخ رخوة هشة. ولكن إزاء جسامة الموضوع، ناهيكم عن حدودي الفكرية، لن يُعنى هذا الكتاب إلا ببضع هذه التيارات من الفكر المادي. ولا يقتصر اهتمامي على بعض المسائل التقنية إلى حد بعيد في الأحادية أو الثنائية أو الإقصائية Eliminativism أو قضية العقل ـ الجسد بصفة عامة وإنما يمتد إلى أشكال من المادية، اجتماعية أو سياسية بمعنى ما عريض، وفي الغالب لم يكن لدى علماء الأعصاب شيء مثير يقولونه بشأنها.

إذا كنتَ مادياً من النوع الذي يرى أن ظروفاً مادية حددت إيقاع الشؤون الإنسانية فلعلك تسعى إلى تغيير هذه الظروف بأمل أن تغير من خلال ذلك طريقة تفكير الأشخاص وطريقة عملهم. وإذا كانت ماديتك من النوع الحتمي، مادية تعتبر الرجال والنساء مشروطين كلياً ببيئاتهم فإن هذا المشروع قد يبدو مشروعاً واعداً. والمشكلة أنه إذا كان الأفراد مجرد دالات لظروفهم المحيطة بهم فإن هذا يجب أن يصح عليك أيضاً، وفي هذه الحالة كيف تستطيع التحرك لتغيير هذا السياق إذا كنتَ أنتَ نفسك نتاجاً له؟ ورغم مثل هذه التساؤلات المقلقة،

كانت المادية تاريخياً (وإن لم يكن حصراً) متحالفة مع الراديكالية السياسية. وكان ماديون تجريبيون مثل المفكرَين الإنكليزيين في القرن الثامن عشر ديفيد هارتلي David Hartley وجوزيف بريستلي Joseph Priestley، يرون أن العقل يتكون من انطباعات حسية، وأن الانطباعات الحسية نابعة من بيئة المرء، وإذا أمكن إعادة تشكيل هذه البيئة بحيث تنتج الأنواع «الصحيحة» من المعلومات الحسية يكون بالإمكان تغيير السلوك البشري تغييراً جذرياً إلى الأفضل[١].

سياسياً، لم يكن هذا مشروعاً تقدمياً بلا لبس. وكما أشار ماركس لاحقاً فإن التغيير المشار إليه كان عموماً في خدمة حاجات الحكام ومصالحهم. وسرعان ما اكتشف ماركس السياسة المضمرة في نظرية المعرفة.

هناك علاقة بين الراديكالية والمادية في بعض الفكر اليساري للحرب الأهلية الإنكليزية، كما في عمل باروخ سبينوزا Baruch Spinoza وفلاسفة التنوير الفرنسي. وهو إرث يعود أصله إلى ماركس وإنغلز ويظهر في زمننا في عمل منظرين معارضين مثل جيل ديلوز Gilles Deleuze (دارون ونيتشه وفرويد ماديون راديكاليون أيضاً ولكنهم ليسوا من مفكري اليسار المتطرف). ورغم أن مفردة «المادية» نُحتت في القرن الثامن عشر فإن المذهب المادي نفسه مذهب قديم[٢]، وكان أحد دعاته الأوائل، الفيلسوف اليوناني أبيقور،

١– عن الفكر المادي في القرن الثامن عشر انظر:

John W. Yolton, *Thinking Matter: Materialism in Eighteenth Century Britain* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).

٢– انظر:

Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (revised edition, London: Fontana, 1983), p. 199.

موضوع رسالة الدكتوراه التي كتبها ماركس. وكان ماركس معجباً بحماسة أبيقور للدفاع عن العدالة والحرية، ومقته لمراكمة الثورة، وموقفه المتنور من المرأة وجديته في التعامل مع الطبيعة الحسية للبشرية، التي نظر ماركس إليها كلها على أنها ترتبط بآراء أبيقور الفلسفية. وكانت المادية عند أبيقور، كما في التنوير، تعني، من بين ما تعنيه، الحرية من الكهنوت والخرافة.

وعند إسحاق نيوتن وزملائه كانت المادة شيئاً همجياً خاملاً (سماها نيوتن «غبية») ولكونها ذلك وجب تحريكها بالقوة الخارجية للإرادة الإلهية. ولهذه المسألة علاقة بجسد الانسان. فالذين ينظرون إلى الجسد كما يتعاملون مع جثة، من المرجح أن يشعروا بالحاجة إلى إضافة كيان ما شبحي إليه إذا أُريد استنفاره للعمل. ذلك أن الجسد بما عليه من فداحة وخمول من المستبعد أن يقوم بتفعيل نفسه. وبهذا المعنى تكون العقول والنفوس الخارجة من أجسادها محاولة، من بين أشياء أخرى، للتعويض عن فظاظات المادية الميكانيكية. وإذا نظر المرء نظرة أقل ميكانيكة إلى المادة فإن العقول والنفوس قد تثبت كونها فائضة عن الحاجة. وإذا كانت الروح والطبيعة مجالين متميزين عن إحداهما الأخرى فإن الأولى تكون حرة في ممارسة تأثيرها على الثانية. وفي النظرة النيوتنية فإن القوى الروحية تحكم الطبيعة من فوق مثلما يحكم الملوك والحكام المستبدون دولهم.

بالنسبة للأصول الراديكالية النابعة من سبينوزا، فعلى النقيض من ذلك ليس هناك دور لمراجع مهيبة كهذه بل إن المادة نفسها حية، وهي ليست حية فحسب بل تقرر مصيرها بنفسها على غرار السكان في دولة ديموقراطية إلى حد ما. ولا ضرورة لإيجاد قوة سيادية تحركها. يضاف إلى ذلك أن دحض وجود عالم من الأرواح يعني التعامل بجدية لا تتزعزع مع العالم المادي إلى جانب الأحوال

المادية للرجال والنساء الذين يعيشون فيه. ولا مكان فيه للملهيات الأثيرية عن مهمة القضاء على الفقر والظلم. كما أنه عالم يجيز رفض كل مرجعية دينية لأنه إذا كانت الروح موجودة أينما نظر المرء، فإن الكهنوت لا يستطيع أن يستأثر بها. وعلى هذا النحو يمكن الحديث عن سياسة المادة.

أن تكون مادياً بهذا المعنى هو أن تمنح البشر درجة من الكرامة بالنظر إليهم على أنهم جزء من عالم مادي مطابق للعلي القدير. أو هذا على الأقل كان رأي سبينوزا المُلحِد. وهكذا تكون المادية والإنسانية حليفين طبيعيين. ولكن الأكثر من ذلك أن بإمكانك توجيه صفعة إلى ذوي النزعة الإنسانية المحافظين الذين يرون أن هناك فجوة لا تُردم بين البشرية وبقية الطبيعة. ويمكن إسقاط كل هذا الاستعلاء الفلسفي بالإشارة إلى وضع البشرية العادي، منسجمةً بتواضع مع العالم المادي وأمثالها من الحيوانات. فالبشرية ليست «سيدة الخلق» بل جزء من عاديته، لحمنا وأنسجتنا مصنوعان من المادة نفسها المصنوعة منها تلك القوى التي تحرك الأمواج وتُنضِج حقول القمح. وكما يلاحظ فريدريك إنغلز في «ديالكتيك الطبيعة» فإننا لا نتسيد على الطبيعة كما يتسيد فاتح على شعب أجنبي، وكأننا نقف خارج الطبيعة ـ بل نحن، بلحمنا ودمنا ودماغنا، ننتمي إلى الطبيعة ونوجد وسطها.... وكل تسيدنا عليها يتألف من الحقيقة الماثلة في أن لدينا أفضلية على الكائنات الأخرى بكوننا قادرين على معرفة قوانينها وتطبيقها تطبيقاً صحيحاً[٣].

قبل ذلك بفترة ليست طويلة كشف دارون أُصولنا المتدنية واضعاً

٣- Friedrich Engels, *The Dialectics of Nature* (New York: International Publishers, 1940), pp. 291-2.

البشرية التي كانت تفضل أن يكون لها نَسَب أكثر نبلاً في مزيج ليس به ما يبهر من العمليات المادية.

هناك، إذاً، بُعد أخلاقي للمادية فضلاً عن البعد السياسي. وفي مواجهة نزعة إنسانية استعلائية، تصر المادية على تضامننا مع ما هو عادي في العالم وبذلك إنماء فضيلة التواضع. وهي إذ تستهجن الفنتازيا القائلة إن الكائنات البشرية تقرر مصيرها بنفسها تماماً، تعيد تذكيرنا باعتمادنا على البيئة المحيطة بنا وعلى بعضنا البعض. ويكتب سيغموند فرويد «إن العجز الأصلي للكائنات البشرية هو... المصدر الأول لكل الدوافع الأخلاقية»[٤].

ما يجعلنا كائنات أخلاقية ليس استقلالنا بل ضعفنا، ليس انغلاقنا على أنفسنا بل انفتاحنا. ويكتب الفيلسوف الماركسي سبستيانو تمبانارو Sebastiano Timpanaro، بوفاء لروحه المادية، كيف أن نتائج البحث العلمي تعلّمنا أن الإنسان يحتل موقعاً هامشياً في الكون، وأن الحياة، لزمن طويل، لم تكن موجودة في الأرض بل إن نشأتها اعتمدت على ظروف خاصة جداً، وأن الفكر البشري مشروط بتكوينات تشريحية وفيزيولوجية محدَّدة، وهو يُطمس أو يُعاق بتغييرات مَرَضية تحدث فيها....[٥].

هذا النوع من المادية لا ينمّي عدمية بل ينمي واقعية. وكما في فن المأساة فإن إنجازاتنا، إذا أُريد لها أن تكون راسخة الأساس، يجب أن تشتمل على الاعتراف بضعفنا وحدودنا. وهناك منافع أخلاقية أخرى

٤- Sigmund Freud, «Project for a Scientic Psychology», in Ernst Kris (ed.), *The Origins of Psychoanalysis* (New York: Basic Books, 1954), p. 379.

٥- Sebastiano Timpanaro, *On Materialism* (London: New Left Books, 1975), P. 36.

أيضاً. فالفكر المادي إذ يدرك استعصاء المادة يشجع على احترام آخرية العالم وسلامته على النقيض من النرجسية ما بعد الحداثية التي لا ترى إلا انعكاسات ثقافة بشرية أينما تنظر. وتتعامل المادية بالقدر نفسه من الشك مع التحامل ما بعد الحداثي الذي يكون الواقع عنده صلصالاً بأيدينا نمطه ونقطّعه ونعجنه ونعيد تشكيله بالإرادة المتغطرسة. إنها نسخة رأسمالية ـ متأخرة من النفور الغنوصي القديم من المادة.

ماركسيون مثل تمبانارو يدعون أيضاً إلى ما يُسمى المادية التاريخية التي سنعود اليها لاحقاً[٦].

ولكن بعضهم (وإن كانوا عصبة متضائلة هذه الأيام) يدعون أيضاً إلى المادية الديالكتيكية، التي تُعرف أحياناً، على نحو أبسط، بأنها الفلسفة الماركسية[٧].

المادية التاريخية، كما يوحي الاسم، نظرية في التاريخ في حين أن المادية الديالكتيكية، التي عملها التأسيسي هو كتاب إنغلز «ديالكتيك الطبيعة»، رؤية أكبر طموحاً بكثير إلى الواقع. وأفقها النظري لا يقل رحابة عن الكون نفسه وهذا لا شك أحد أسباب التنديد بها في هذه الأزمنة البرغماتية. فالعالم، من النمل إلى الكويكبات، مركّب دينامي من القوى المتشابكة حيث جميع الظواهر مترابطة فيما بينها ولا شيء يبقى ثابتاً، والكمية تتحول إلى نوعية، ولا تتوفر وجهات نظر مطلقة، وكل شيء أزلياً على حافة التحول إلى نقضيه، والواقع يتطور من خلال

٦– للاطلاع على الفكر الماركسي التقليدي عن هذه المسألة انظر:

Antonio Labriolam *Essays on the Masterialistic Conception of History* (London: Monthly Review Press).

٧– للاطلاع على طرح تقليدي انظر:

Henri Lefebvre, *Dialectical Materialism* (London: Jonathan Cape, 1968).

وحدة قوى متصارعة. والذين ينكرون هذا المذهب يقفون متهمين بكونهم ميتافيزيقيين، يفترضون كذباً أن الظواهر ثابتة، مستقلة وقائمة بذاتها، وليست هناك تناقضات في الواقع وكل شيء هو ذاته وليس شيئاً آخر.

لا نعرف ما الذي نخرج به من الادعاء القائل إن كل شيء يرتبط بكل شيء آخر. إذ لا يبدو أن هناك الكثير مما يجمع بين البنتاغون والزيادة المفاجئة في الغيرة الجنسية سوى الحقيقة الماثلة في أن الاثنين لا يعرفان ركوب دراجة هوائية. وتتجاوز بعض القوانين التي تجدها المادية الديالكتية فاعلة في العالم، الفارق بين الطبيعة والثقافة، وهي حالة تقترب على نحو محرِج من الوضعية البورجوازية التي ترفضها الماركسية. وعلى حد تعبير عامل ماركسي أعرفه فإن «الإبريق يغلي وذيول الكلاب تهتز والطبقات تتصارع». ولكن هناك الكثير من الماركسيين الذين تكون المادية الديالكتيكية عندهم إما شكلاً متنكراً من أشكال المثالية أو لغواً فلسفياً[٨].

هذا الأخير كان رأي مجموعة ممن يُسمون ماركسيين تحليليين قبل سنوات، اعتادوا ارتداء قمصان «تي شيرت» طُبع عليها شعار Marxisme sans le merde taureau أو «ماركسية من دون هراء».

الجدير بالملاحظة أن الماديين التاريخيين لا يتعين أن يكونوا ملحدين رغم أن كثيرين منهم يبدون جاهلين على نحو غريب بهذه الحقيقة. ورغم أن غالبيتهم يرفضون الإيمان الديني فإنهم عموماً لا

٨- يستند الرأي القائل إن المادية الديالكتيكية شكل من أشكال المثالية إلى اتهامها بإسقاط العمليات الذهنية واللغوية الصحيحة في النفي والتناقض وما إلى ذلك، على الواقع المادي نفسه. عن هذه المحاجَّة انظر:

Lucio Colletti, *Marxism and Hegel* (London: New Left Books, 1973), Part 1.

يدركون عدم وجود علاقة منطقية بين الحالتين. فالمادية التاريخية ليست مسألة أنطولوجية وهي لا تدَّعي أن كل شيء مصنوع من مادة وبالتالي فإن الله سخافة. ولا هي «نظرية لكل شيء»، كما تطمح المادية الديالكتيكية أن تكون. وليس لديها شيء ذو أهمية ملحة تقوله عن العصب البصري أو كيفية تحضير أكثر أنواع السوفليه انتفاشاً. فهي مشروع أكثر تواضعاً بكثير - مشروع ينظر إلى الصراع الطبقي، إلى جانب وجود تناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، على أنه دينامية تغيير تاريخي حقبي. كما أنها تعتبر أن النشاطات المادية للرجال والنساء تكمن في مصدر وجودهم الاجتماعي، وهو رأي لا يقتصر على الماركسية. وليس هناك سبب يمنع يهودي متدين مثل والتر بنجامين أو متحمس للاهوت التحرير المسيحي من الاتفاق مع هذه الطريقة في النظر. وكان هناك ماركسيون إسلاميون أيضاً. ومن الناحية النظرية فإنك تستطيع التطلع إلى انتصار البروليتاريا الحتمي وفي الوقت نفسه قضاء ساعات في اليوم ساجداً أمام تمثال مريم العذراء. وسيكون من الأصعب القول إن المادة هي كل ما موجود وفي الوقت نفسه الإيمان بوجود الملاك جبريل.

جادل البعض بأن المادية الديالكتيكية تنتمي إلى تيار من المادية الحيوية تنتقل من ديموقريطس وأبيقور إلى سبينوزا وشيلنغ ونيتشه وهنري برغسون وإيرنست بلوخ وجيل ديلوز ولفيف من المفكرين الآخرين. ومن فوائد هذا المُعتَقد أنه يسمح لك بإيجاد مجال للروح من دون أن تكون ثنائياً على نحو سيئ الصيت لأن الروح، على شكل حياة أو طاقة، مبنية في المادة نفسها. ولكنه دُحض أيضاً بوصفه شكلاً من أشكال اللاعقلانية. ويكون الواقع في هذه النظرة متغيراً، متقلباً، ومتحولاً باستمرار، والعقل الذي ينحو إلى تقسيم العالم إلى فئات معينة، مصابة بقدر من التهاب المفاصل بينها، يجد صعوبة في مواكبة

هذا الحراك الدائم. ويكون العقل مَلَكة خرقاء، ثقيلة بحيث لا يستطيع التعامل مع تعقيدات الطبيعة. وفي حين أن العقل كان يسبق خمول المادة فإن المادة هي الآن شيء زئبقي أسرع من العقل.

هناك تيارات من المذهب الحيوي تميل إلى أمْثَلَة المادة وإضفاء طابع الأثير عليها. وهي بهذا تغامر بتجريدها من الألم مشيحة بأنظارها عن جسامة المادة المشاكسة [٩].

المادة في هذه النظرة الحميدة لا تعود ما يؤذي ـ ما ينال من مشاريعنا ويربك أهدافنا ـ بل تكتسب بدلاً من ذلك كل ما في الروح من رهافة ومطواعية. إنها نوع من المادية غير مادي على نحو غريب. وكما يلاحظ سلافوي جيجك Slavoj Žižek فإن ما يُسمى «المادية الجديدة» التي تروج هذه النظرة إنما هي مادية بالمعنى الذي تكون معه الأرض الوسطى في روايات تولكين الخيالية أرضاً مادية: عالم مسحور مليء بقوى سحرية، وأرواح طيبة وشريرة، لكن الغريب أنه عالم بلا آلهة ـ ليست هناك كيانات إلهية متسامية في عالم تولكين، وكل السحر متأصل في المادة بوصفه قوة روحية تسكن عالمنا الدنيوي [١٠].

إنها رؤية وثنية مثل رؤية تولكين. وعلى حد تعبير محرري عمل موسوم «ماديات جديدة» New Materialisms فإن «النزعة المادية تكون دائماً أكثر من «مجرد» مادة: فائض أو قوة أو حيوية أو عقلانية

٩- انظر:

John Milbank, «Materialism and Transcendence» in Creston Davis, John Milbank and Slavoj Žižek (eds), *Theology and the Political* (Durham, NC: Duke University Press, 2005), pp. 394-5.

١٠- Slavoj Žižek, *Absolute Recoil: Toward a New Foundation of Dialectical Materialism* (London: Verso, 2014), p. 13.

أو اختلاف يجعل المادة فاعلة، تخلق نفسها بنفسها، منتجة، لا يمكن التنبؤ بها»[11].

مقطع آخر من العمل نفسه يصف المادة بأنها «مبدأ حيوي يسكننا ويسكن اختراعاتنا»[12]، الأمر الذي يمنحها وضعاً ميتافيزيقياً كاذباً. ولكن مساهماً آخر يكتب «إن الفهم التفكيكي للمادية يشير إلى قوة مستحيلة، شيء ليس من قبيل الحاضر والممكن بعد ولم يعد من قبيلهما»[13].

ومع كلمة «مستحيل» الرائجة بالمعنى الذي أراده دريدا يبدو أن المادية تتحرك الآن سريعاً باتجاه التوصيف السلبي أو الذي لا يوصف. ويدعو راي تشاو Rey Chow إلى «مادية متجددة محدَّدة أساساً بوصفها تمثيلاً وموضوعاً في عملية»[14]، كمن يدعو إلى فكرة متجددة عن كركدن معرَّف أساساً بأنه أرنب. لماذا يجب النظر إلى «التمثيل والموضوع في عملية» على أنهما المثال الأساس على المادية؟

١١- Introduction to Diana Cook and Samantha Frost (eds), *New Materlialisms: Ontology, Agency and Politics* (Durham, NC: Duke University Press, 2010), p. 9.

١٢- Jane Bennett, «A Vitalist Stopover on the Way to a New Materialism», المصدر السابق، ص ٤٧. للاطلاع على عرض الحجة عرضاً كاملاً إلى حد يثير الإعجاب انظر أيضاً دراستها المستفيضة:
Vibrant Matter, (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

١٣- Pheng Chea, «Non-Dialectical Materialism», in Cook and Frost (eds), *New Materialisms*, p. 79.

١٤- Ray Chow, «The Elusive Material: What the Dog Doesn't Understand»، المصدر السابق، ص ٢٢٦.

المادية، باختصار، يجب أن تُنقذ من مهانة كونها مادة. ويجب أن تُعتبر، بدلاً من ذلك، مادية من دون مادة، مائعة ومتغيرة كمفهوم التناص ما بعد البنيوي. وعلى غرار التناص فإن المادة بلا نهاية، وبلا حدود، لا يمكن التنبؤ بها، بلا طبقات، منتشرة، عائمة بحرية، غير متجانسة ولا يمكن إجمالها. ويصف إريك سانتنر Eric Santner القضية بدقة قائلاً إنها «نوع من التعددية الثقافية على المستوى الخلوي»[١٥].

الواضح بما فيه الكفاية من كتاب «الماديات الجديدة» أن نوع المادية الذي يدعو إليه هو في الحقيقة فصيل من ما بعد البنيوية متنكراً بزي ذئب. وحيث يقول مفكرون مثل جاك دريدا Jacques Derrida «نص» يقول الماديون الجدد «مادة». وعدا ذلك لم يتغير شيء يُذكر. وعليه فإن «المادية الجديدة»، مثل كثير من التجديدات الظاهرية، ليست جديدة كما تبدو بأي حال من الأحوال. وهي تشارك ما بعد البنيوية شكها في النزعة الانسانية ـ الاعتقاد بأن البشر يتبوءون موقعاً ممتازاً في العالم ـ وتسعى إلى النيل من هذه النظرة برؤية قوى مادية تتدفق بالتساوي عبر المجالين البشري والطبيعي. ولكنك لا تستطيع التقليل من شأن ما هو خاص بالبشرية بإضفاء حياة على كل ما حولها بكل بساطة. قد تكون المادة حية ولكنها ليست حية بمعنى حياة البشر. فهي لا تستطيع أن تيأس أو تختلس أو تقتل أو تتزوج. وقد يكون القمر كائناً حياً بمعنى ما ولكنه لا يستطيع أن يفضل شونبرغ على سترافينسكي. وجسيمات المادة لا تتحرك في عالم من المعنى كما يتحرك البشر. ويمكن أن يكون للبشر تاريخ ولكن نبتات

١٥- Eric L. Santner, *The Weight of All Flesh: On the Subject-Matter of Political Economy* (Oxford: Oxford University Press, 2016), p.261.

الخشاش والقِرَب المنفوخة لا يمكن أن يكون لها تاريخ. وقد تكون المادة ذات قدرة على تفعيل نفسها بنفسها ولكن هذا ليس مماثلاً لتحقيق المرء أهدافه. فالمادة ليس لديها غايات تحققها.

إذا كان المذهب الحيوي يرفض النظرة إلى المادة على أنها شيء وحشي بلا إحساس فمن أسباب ذلك أن هذه النظرة تترك، على ما يبدو، مجالاً للأرواح الخارجة من أجسادها. وإذا أنتَ اختزلتَ الأجساد البشرية إلى وضع طاولات تُوضع عليها فناجين القهوة فقد تشعر بالحاجة إلى تسمير روح لا تدركها الحواس بهذه الطاولات لفهم الكثير مما تفكر في عمله. وهكذا يمكن أن تنقلب المادية الميكانيكية إلى نقيضها. وعلى الضد من نياتها هي فإنها قد تفتح الطريق لإسباغ وضع روحاني فريد على البشرية. والمذهب الحيوي مصيب في رفضه الثنائية الزائفة بين المادة البكماء والمادة الأزلية، ولكنه يفعل ذلك بالادعاء القائل إن كل مادة تكون مادة حية، وذلك بكل بساطة يرفع طاولات القهوة إلى مستوى البشر. والحقيقة أن الرجال والنساء ليسوا معزولين عن العالم المادي (كما في حالة النزعة الإنسانية المثالية) ولا هم مجرد قطع من مادة بل قطع مادية من نوع فريد. أو، على حد تعبير ماركس: إن الكائنات البشرية جزء من الطبيعة، بمعنى النظر إلى الاثنين على أنهما لا ينفصمان، ولكننا نستطيع أن نتحدث عنهما بوصفهما «مرتبطين»، من أجل الإشارة إلى اختلافهما[١٦]. ويخشى بعض الماديين الحيويين أن تسليط الضوء على الاختلاف بين البشر وبقية الطبيعة إنما هو إقامة تراتبية هرمية مقيتة. ولكن الرجال والنساء هم حقاً أكثر إبداعاً في بعض النواحي من القنافذ. كما أنهم أكثر تدميراً إلى حد لا يُوصف، وللأسباب

١٦- Karl Marx, *Early Writings* (London: Penguin, 1992), p. 328.

نفسها إلى حد بعيد. والذين ينكرون الاختلاف الأول يخاطرون بتجاهل الاختلاف الثاني.

البشر نتاج العالم المادي ولكن هذا لا يعني أنهم لا يختلفون عن فطر الغاريقون. وهم يختلفون عنه ليس لأنهم روحيون في حين أن فطر الغاريقون مادي بل لأنهم أمثلة على ذلك الشكل المحدَّد من المادية المعروف بأنه حيوان، الأمر الذي لا يعني بأي حال أنه شكل «أرقى» بلا لبس. وعلى النقيض من ذلك تسارع «المادية الجديدة» إلى رؤية الحديث عن الطبيعة الخاصة للبشر بأنه غطرسة أو مثالية. وهذا نوع ما بعد حداثي من المادية. وهي مادية إذ يقلقها احتمال الامتياز - احتمال التقسيم بين المخلوقات البشرية وبقية الطبيعة تقسيماً معطِّلاً - فإنها تغامر بإزالة مثل هذه الفوارق بروح مساواتية كونية وفي الوقت نفسه إضفاء تعددية على المادة نفسها. وينتهي بها المآل في قيامها بذلك إلى نوع من الرؤية التأملية للعالم ينتقدها ماركس (كما سنرى) في فيورباخ. ولا يمكن الهروب من وجهة نظر كهذه بالنظر إلى كل شيء على أنه حيوي ودينامي وليس ميكانيكياً وخاملاً.

إذا كانت المادية الاختزالية تجد صعوبة في توفير مجال للذات البشرية، لا سيما للذات بوصفها ذاتاً فاعلة، فإن صعوبة كهذه تلاقيها النسخة «الجديدة» من المذهب أيضاً. وفي حين أن المادية الميكانيكية تظن أن الذات البشرية الفاعلة وَهَم فإن المادية الحيوية تهدف إلى إلغاء مركزية الذات كلية السيادة بإعادتها إلى مزيج القوى المادية التي تتألف منها. ولكنها بلفت الانتباه إلى هذه القوى تتخلف أحياناً عن أن تدرك بأن المرء يستطيع أن يكون ذاتاً فاعلة مستقلة دون أن يكون متحرراً بطريقة سحرية عن المحدِّدات. والاستقلال هو إلى حد ما مسألة ارتباط بمثل هذه المحدِّدات بطريقة خاصة. وأن نكون محدِّدين لأنفسنا بأنفسنا لا يعني التوقف عن الاعتماد على العالم من

حولنا. وفي الحقيقة إننا من خلال الاعتماد وحده (على من يتولون تربيتنا مثلاً) نستطيع أن نحقق درجة من الاستقلال أصلاً. والذات المستقلة التي يصنعها أغلب الفكر ما بعد الحداثي هي إنسان من قش. فالتحرر من كل المحدِّدات لن يكون حرية على الإطلاق. كيف يستطيع لاعب أن يسجل هدفاً لفريق ريال مدريد إذا لم تعمل ساقاه بطريقة معينة، محدَّدة بدنياً ويمكن التنبؤ بها على نحو موثوق؟

في كتاب «المادية الجديدة»، كما في غالبية أشكال المذهب الحيوي تحوم مفردات مثل «الحياة» و«الطاقة» بين الوصفي والمعياري. كما أن المؤلفين في تسميتهم قوى دينامية معينة يميلون إلى منحها قيمة رغم الحقيقة الماثلة في أن مظاهر الحياة والقوة والطاقة ليست كلها تستحق الثناء بأي حال من الأحوال. والدينامية ليست كلها تستحق الإعجاب، مثلما قد تشهد حياة دونالد ترامب المهنية. كما أن النظر إلى المادة على أنها متغيرة، متعددة، ومنتشرة يمكن أن يقترن بنفور من مؤسسات اجتماعية ومنظمات سياسية «تقييدية». وهكذا يكون ممكناً الانتقال من «المادية الجديدة» إلى معاداة الماركسية ببضع خطوات سريعة للغاية.

يمكن العثور على بعض المثالب الرئيسية للمذهب الحيوي في عمل جيل دولوز، وهو ميتافيزيقي حتى النخاع تتألف «الكينونة» عنده من إبداع متأصل، لا محدود ومطلق على السواء، والتعبير الأرقى عنه هو الفكر المحض[١٧]. وفي العالم الغنوصي لعمل دولوز «منطق الحس ومعاداة أوديب والاختلاف والتكرار» The Logic of Sense, Anti-Oedipus and Difference and Repetition فإن

١٧- للاطلاع على دليل ممتاز إلى عمل ديلوز Deleuze انظر:
Peter Hallward, *Deleuze and the Philosophy of Creation* (London: Verso, 2006).

الذوات والأجساد والأعضاء والذوات الفاعلة والخطابات والتواريخ والمؤسسات ـ في الحقيقة الوجود الفعلي بصفته هذه ـ تهدد بعرقلة هذه القوة الافتراضية التي لا يمكن سبرها لأنه، تقليدياً، كان يُعتقد أن الجسد يحبس الروح. وفي الغالب الأعم فإنه لا يستطيع النظر إلى القيد إلا سلباً، وهي نظرة تعكس بأمانة الأيديولوجيا السوقية التي خلاف ذلك يجدها دولوز مرفوضة. فالتاريخ والأخلاق والقانون والملكية والأرض والتمثيل والعمل والعائلة والذاتية وجنسوية الحياة اليومية والتنظيم السياسي الجماهيري هي عموماً قوى تطبيعية أخصائية، ناظمة، استيطانية، كما هي من حيث الأساس عند ميشيل فوكو المعجب بدولوز. ولا بد أن يقف المرء متسائلاً إزاء الوحدة والتجريد والتأمل والتعبير والعقلانية والباطنية والتأويل والتمثيل والقصدية والمصالحة. ومن وجهة نظر فئة مغتربة من المثقفين، ليس هناك الكثير مما هو بناء لاكتشافه في الوجود الاجتماعي اليومي. وبدلاً من ذلك فإنه بحفنة من الجمل الاستدراكية، يُقدِّم لنا نقيض مبتذل بين الحيوي والخلاق والرغائبي والدينامي (لقبوله قبولاً غير مشروط) من جهة والملكوت الخانق للأشكال المادية المستقرة (لشيطنته ضمنياً). إن مذهب دولوز في الحيوية الكونية مذهب معاد للمادية بشراسة. فـ «الحياة» قوة تحوّل الأشياء إلى أثير، لا تبالي على الإطلاق بكائنات بشرية جسدية إنجازها الأعلى تجريد نفسها من كونها مخلوقات لكي تصبح الوسط المطواع لهذه القوة العاتية. والسؤال الرئيس هو كيف نتخلص من أنفسنا. وإن بعض الذين يصفقون لجوانب من قضية دولوز يرفضونها جملة وتفصيلاً حين يقعون عليها متنكرة بزي مختلف في كتابات دي. أتش. لورنس.

إذاً، ما هو معروض علينا هو فلسفة رومانسية ـ ليبرتارية من التوكيد المنفلت والتجديد الدائم وكأن الخلاق والتجديدي يتخذان جانب

الملائكة بلا لبس. إنه كون بلا نقص أو عيب، لا يبالي بالانهيار والمأساة. والكينونة أحادية الصوت، الأمر الذي يعني أن كل الأشياء هي وجوه الله أو أوجه قوة الحياة. وبناء على ذلك يُرفع البشر إلى وضع شبه إلهي، ولكن على الغرار نفسه يفقد الله تساميه ويظهر بواقع مادي، كما يظهر لأستاذ دولوز الكبير سبينوزا. وفي ما يعده هايدغر الخطأ المميز للميتافيزيقيا فإن «الكينونة» تُصاغ على شكل كائنات بحيث يصبح الله، بأسلوب صنمي، «شيئاً فائقاً» كلي القدرة. يضاف إلى ذلك، أننا إذا كنا جميعاً جزء من إله متأصل، نستطيع عندئذ الوصول إلى واقع مطلق بمعرفة أنفسنا بكل بساطة لأن هذا «المطلق» هو الذي يفكر ويحس فينا. وأنا أستطيع أن أعرف الحقيقة باستشارة حدسي بكل بساطة.

أياً تكن الدلالات السياسية الأخرى لمثل هذه الحالة فإنها بكل تأكيد ليست إلى جانب الراديكالية رغم أن القضية المطروحة في كتاب «المادية الجديدة» تقدم نفسها بوصفها راديكالية على وجه التحديد. ولكن ليس من الصعب أن نرى كيف أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بطبيعة الرأسمالية ما بعد الصناعية - بعالم يُجرد العمل والرأسمال من ماديتهما ليصبحا إشارات وتيارات وشفرات. فالظواهر الاجتماعية متحركة ومتعددة ومتغيرة باستمرار، والصور والتمثيلات والوقائع الافتراضية تبسط هيمنتها على كل شيء مبسط بشكل صارخ مثل الأشياء المادية. وفي هذه البيئة التشكيلية إلى درجة لامتناهية يقدم الاستعصاء الخالص للمادة شيئاً من قبيل الفضيحة. والمجتمع «المادوي» لا يكن عاطفة كبيرة للمادة لأنه يستطيع دائماً أن يعبئ قدراً من المقاومة لغاياتها. والمادية الحيوية لم تكن كلها متميزة بسياستها التقدمية. والمورمونية Mormonism، التي لا تعتبر عموماً أكثر المذاهب تنويراً من الناحية الاجتماعية، مثال واحد على ذلك. فالروح عند مؤسسها جوزيف

سمث هي ببساطة شكل أدق وأنقى من أشكال المادة ـ مادة محسَّنة إذا جاز التعبير. وتكون صفة المادية مقبولة على نحو بارز طالما أن من الصعب تمييزها عن الروح. وظهر كتاب «المادية الجديدة» لأسباب منها الاستعاضة عن مادية تاريخية موضتها ليست رائجة حالياً. ولكن يبدو أن تيارات كاملة منها ليست مهتمة على نحو خاص، كما تهتم المادية التاريخية نفسها، بمصير الرجال والنساء في عالم استغلالي.

* * *

ما المعروض من أنواع المادية الأخرى؟ هناك المادية الثقافية، بنت أفكار الناقد الثقافي البريطاني ريموند وليامز Raymond Williams، التي تدرس الأعمال الفنية في سياقاتها المادية[١٨]. ومع كل بصائرها التي لا شك فيها، ليس من السهل أن نرى أنها أكثر بكثير من نسخة مسيَّسة من سوسيولجيا الفن التقليدية التي تبحث هي أيضاً في قضايا مثل الجمهور والقراء والمؤسسات الاجتماعية للثقافة وما شابه ذلك. هناك أيضاً المادية السيمانطيقية، وهي أسلوب في التفكير كانت له شعبية في سبعينيات القرن العشرين ذات المستويات النظرية العالية، لكنها ليست رائجة على نطاق واسع اليوم. وهي تجادل بأن أدوات التمثيل مادية (العلامات، الأصوات وما إلى ذلك) وأن مواضيع التمثيل أو المعاني هي نتاج تفاعل بين أدوات التمثيل، وأن للمعنى، بناء على ذلك، أساساً مادياً. ويعتبر لودفيغ فيتغنشتاين Ludwig

---

١٨– انظر على الأخص:

Raymond Williams, *Culture* (London: Fontana, 1981) and *Culture and Materialism* (London: Verso, 2005)

وللاطلاع على عرض مفيد انظر:

Andrew Milner, *Cultural Materialism* (Melbourne: Melbourne University Press, 1993).

Wittgenstein، كما سنرى لاحقاً، أن المعنى سؤال عن طريقة عمل الإشارات المادية ضمن شكل عملي من أشكال الحياة. وإذا كانت حياة إشارة ما تكمن في استعمالها واستعمالها قضية مادية فإنها ليست كما لو أن معناها يقبع في مكان ما خلفها مثلما تكمن الروح مخفية داخل الجسد عند الديكارتي ذي النظرة الثنائية. ويلاحظ فيتغنتشتاين في عمله The Blue and Brown Books «الكتب الزرقاء والبنية» أن هناك ما يغرينا بأن نتخيل وجود جزء «لاعضوي» أو مادي في التعاطي مع الإشارات ثم جانب عضوي أو روحي هو المعنى والفهم[١٩]. ولكن هذا، برأيه، ثنائية زائفة. فالمعنى مسألة تتعلق بما نبتغيه من الإشارات، بكيف نستخدمها لغايات محدَّدة في العالم الأعم. وهو لا يكون معنى غير مرئي أكثر من فعل استخدام مفتاح علب. والفهم هو إتقان طريقة، وبهذا المعنى يكون شكلاً من أشكال الممارسة[٢٠].

مصدر المادية السيمانطيقية، مثلها مثل الكثير من الأفكار الحديثة في الظاهر، هو الماضي السحيق. ونجدها أيضاً في كتابات ماركس الذي يلاحظ أن «عنصر الفكر ذاته، عنصر التعبير الحيوي عن الفكر ـ اللغة ـ هو طبيعة حسية»[٢١]. إنه مادة (علامات، أصوات، إشارات) تصنع معنى. ويتحدث ماركس في كتابه «الأيديولوجيا الألمانية» عن اللغة بأنها تفكك الفارق بين المادة والروح، الأمر الذي يصح على الجسد أيضاً، كما سنرى لاحقاً. وفي صفعة متهكمة للمثاليين الفلسفيين يلاحظ

١٩- Ludwig Wittgenstein, *The Blue and Brown Books* (Oxford: Basil Blackwell, 1958), p. 3.

٢٠- انظر:

Anthony Kenny, Wittgenstein (Harmondsworth: Penguin, 1973), Ch. 8.

٢١- Karl Marx, *Early Writings*, p. 356

ماركس متصنعاً الأسف كيف «أن «الروح» مبتلاة من البداية بلعنة كونها «مثقلة» بعبء المادة التي تتبدى هنا في شكل طبقات متهيجة من الهواء والأصوات، وباختصار، طبقات من اللغة»[٢٢]. «مبتلاة»، «لعنة»، «مثقلة»: ماركس يكتب هنا بأسلوب سويفتي (نسبة إلى الكاتب سويفت) ساخر متظاهراً بأنه يرى نقاء المعنى الإنساني على أنه ملوث بوسطه المادي المنحط. هل يمكن لمفاهيم سامية مثل «الكائن الأعلى» أو «الأشكال الأفلاطونية» أن تأتينا حقاً في شكل طبقات متهيجة من الهواء؟ أليست هي سامية بما فيه الكفاية لأن توجد بصورة مستقلة عن الصوت أو النص؟ بأي لغز تستطيع علامات سوداء بسيطة على صفحة بيضاء أن تحدد أفكاراً واهتمامات ورغبات إنسانية؟

يواصل ماركس قائلاً: «إن اللغة قديمة قِدَم الوعي»، وإن «اللغة وعي عملي توجد لآخرين ولهذا السبب وحده توجد لي شخصياً كذلك. واللغة، مثلها مثل الوعي، لا تنشأ إلا من الحاجة، من ضرورة التواصل مع آخرين»[٢٣]. وإذا أصر فيتغنشتاين، كما سنرى، على الطبيعة الشعبية العامة للغة وكذلك على ارتباطها ببقية وجودنا المادي فإن ماركس يتوقع بصائره بشكل من الأشكال مهما كان عابراً. وإذا كانت اللغة وعياً عملياً والإشارات التي تكوّنها مادية فإننا نستطيع أن نتحدث ولكن بصعوبة عن مادية الوعي. وكل ما في الأمر أن ما يعنيه التعبير لماركس هو في الغالب ليس ما يعنيه لعلم الأعصاب المعاصر.

اللغة ليست من صنع فرد واحد بحيث إن هذه السمة من سمات إنسانيتا ذات هوية مجهولة على نحو مثير للاستغراب. وهي ملكية

٢٢– Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrance and Wishart, 1974), pp. 50-1.

٢٣– المصدر السابق.

شخصية أقل منها وسطٌ نلد فيه. وفي الغالب فإن أكثر الشعراء رهافة لا يستطيعون التعبير عن أشد أحاسيسهم حميمية إلا بمعونة مفردات استخدمها عدد لا يحصى من الرجال والنساء مرات لا تُحصى قبلهم. وهناك بالطبع أشياء مثل كلمات وتعابير منحوتة حديثاً ولكن هذه لا يكون لها معنى إلا بمفردات ذات معانٍ ثابتة. وهكذا نقف أمام التناقض المتمثل في أن الإنسان وليد لا إنسان. وبالطبع إن اللغة بمعنى ما اختراع بشري ولكنها تؤثر فينا بقوة معينة لا هوادة فيها. وهي قدرية بقدر قدرية حلبة للإبداع. ويصح هذا على أكثر من اللغة. فنحن أيضاً نتاج تاريخ وميراث ومنظومات قرابية ومؤسسات اجتماعية وعمليات لا واعية. وهذه في الغالب ليست أشياء نحن نختارها. وهي أيضاً تؤثر فينا كقوى لا شخصانية رغم أنها في أساسها من صنع الإنسان (باستثناء البيولوجيا). وهكذا تكون ذات الإنسان دائماً غريبة على نفسها إلى حدّ ما، تكوّنها قوى هي غير قادرة على تملُّكِها بالكامل، وأن تكون هذه هي الحال فذلك جزء من المحاجَّة المادية. وهي مثالية تبدأ بالذات كأنها مولودة ذاتياً، ولا تبدأ من خلفية بعيدة بما فيه الكفاية.

تكتب سمانثا فروست Samantha Frost بتنوير كيف أن أعظم الفلاسفة السياسيين الإنكليز توماس هوبز Thomas Hobbes يكشف عن معنى شبه نيتشوي للتعقيد العصي على الاكتناه الذي يدخل في صنعنا. فهو يدرك التشابك الدقيق بين القوى التي تكوّننا - لدور العرف والعادة والثروة والبناء الجسدي والخبرات الظرفية وغيرها في صنع ما يُسمى ذوات فاعلة بشرية مستقلة[٢٤]. وأن نكون

٢٤- انظر:

Samantha Frost, «Fear and the Illusion of Autobomy», in *New Materialisms*, pp. 158-76.

نتاج هذا العدد الكبير من القوى لا يعني أن ندَّعي مع الإلغائيين (أو الإقصائيين) أن الفاعلية الذاتية البشرية خرافة أنانية بل الإصرار على أن ما نستطيع أن نحقق من تقرير لمصيرنا الذاتي يوجد في إطار تبعية أعمق. وحقيقة أن لحمنا مشتق من لحم آخرين علامة ملموسة واحدة على ذلك. لا شيء ينبثق من صلبه هو ويبقى بشرياً. وأبرز علامة على فاعليتنا الذاتية التي أصبحت تبعية هي الجسد مصدر نشاطنا لكنه جسدٌ فان وهشٌ ومعرض للألم على نحو مخيف. وإذا كان الجسد هو الوسط الذي توجد فيها فاعليتنا الذاتية فإنه سبب للمعاناة أيضاً، وهو ما يجعلنا ضعفاء مكشوفين ومنتجين أيضاً. ولأننا كتل لحمية من نوع معين على وجه التحديد فإننا نستطيع أن نكون ذوات فاعلة تاريخية، ولكن أن نكون جسداً فإن هذا يعني أيضاً أن نكون مكشوفين وغير محميين، عرضة لمؤثرات عديدة لا يمكن السيطرة عليها، وعاجزين عن أن نكون أسياد أنفسنا بالكامل. وكما يعلق جوري شريفرز Joeri Schrijvers فإن «الوجود في العالم كجسد يتطلب حقيقة وحرية، وكلاهما لهما صفة المعطى العفوية، وكلاهما تكوين فاعل»[٢٥]. فنحن لا نستطيع أن نقرر ألا نتنفس أو ألا ننزف لأن الجسد، مثله مثل اللاواعي (والعمليات الجسدية نفسها لاواعية)، يفرض منطقه مجهول الهوية بصرامة على حياتنا.

بهذه الروح يذكرنا سبستيانو تمبانارو بأننا «لا نستطيع أن ننكر أو نتهرب من عنصر السلبية في الخبرة: الوضع الخارجي الذي لا نصنعه لكنه يفرض نفسه علينا»[٢٦]. فالنظر إلى الكائنات البشرية على أنها

٢٥- Joeri Schrijvers, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste* (Farnham: Ashgate, 1988), p. 49.

٢٦- Timpanaro, *On Materialism*, p. 34.

بالدرجة الأساسية ذوات فاعلة ليس خضوعاً لعبادة ما تقدس الناشطية المحمومة. ولأننا «حيوانات» عقلانية فإننا نخضعُ لأشكال مختلفة من الضيق والاستغلال. ويكتب ماركس «إن [الفرد البشري] بوصفه كائناً موضوعياً حسياً جسدياً طبيعياً هو كائن يعاني، كائن مشروط ومحدَّد»[٢٧]. ولأننا حيوانات «عقلانية» وبالتالي حاذقون بصفة محدَّدة فإن بعض العِلّات (وليس كلها) يمكن أن تُعالج، والألم إنما هو تذكير بحقيقة اللَحم ومقاومته العنيدة للروح. فالجسد كتلة من المادة لا يتسنى لنا أبداً أن نختارها ولا نستطيع أبداً أن نتملّكها بصورة تامة. وإذا كان الجسد وسطنا التعبيري فإنه يحتفظ بمصيره الخاص واستقلاله الجزئي أيضاً. وهو بنظر جان لوك نانسي Jean Luc Nancy يمثل ما لا يستطيع الفكر أبداً أن يخترقه اختراقاً كاملاً حتى إذا كان موطن تفكيرنا وأصله[٢٨].

هناك، إذاً، حاسة، الأساس المادي نفسه للذاتية يهدد بتقويضها. ونحن بوصفنا مخلوقات لحمية نحمل معنا شيئاً من طبيعة المادة الكثيفة، العنيدة، سوى أنها الآن قريبة منا قرب تنفسنا. وفي تعبير جاك لاكان Jacques Lacan الجديد المفيد فإن الجسد «إيكستميت» Extimate. إنه مثل الموت، مصير يُراد لنا ومصيرنا نحن بحميمية. وإذا كان الجسد نمطاً من أنماط تنمية الشخصية الفردية فإنه شرط عمومي أيضاً. وما يجعلنا أنفسنا على نحو فريد لا يمكن تقليده هو مادة نشترك بها مع مليارات لا تُحصى من الآخرين. وكما يشير ماركس فإن تنمية الشخصية الفردية للمرء إنما هي مقدرة على الانتماء

٢٧- Karl Marx, *Early Writings*, p. 389.

٢٨- انظر:

Jean-Luv Nancy, *The Sense of the World* (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1997), p. 34.

إلى نوعنا ـ كينونتنا Species-being. وأن نستطيع أن نصبح أشخاصاً فريدين من نوعنا فإن هذا جانب من حيوانيتنا المشتركة.

إزاء لاشخصانية الجسد فإنه يمكن أن يشعر بانفصاله على نحو غريب عن النفس وبالتالي تكون الثنائية، بمعنى ما، خطأ مفهوماً. والثنائيون ليسوا مخطئين في النظر إلى الكائنات البشرية على أنها منقسمة ذاتياً بل إنهم ببساطة يخطئون في تحديد طبيعة هذا الانقسام. المسألة ليست أننا منقسمون بين جسد كتلوي وكيان أثيري يُسمى الروح. وحتى عندما نشيئ أجسادنا أو نشعر أنها عبء على الروح فإن النفس التي لديها مثل هذه الخبرات تكون ظاهرةً مجسدَّة. وأن يشعر المرء بلحمه غريباً وخارجياً إنما هو في الواقع جزء من «نفس» المرء، بمعنى حياة المرء المهمة بوصفها متعضياً. ونحن نختلف مع أنفسنا ليس لأن الجسد والروح مختلفان مع أحدهما الآخر بل لأننا حيوانات زمنية خلاقة ذات نهاية مفتوحة. وسنرى لاحقاً أن الحديث عن الروح (أو النفس) يعني الإشارة إلى نوع من الجسد قادر على التمثيل، ولأن التمثيل لا نهاية له فإننا نكون مخلوقات ناقصة في مجرى صيرورة دائمة، ومتقدمين على أنفسنا. وأن نسمي أنفسنا كائنات تاريخية يعني أننا قادرون تكوينياً على التسامي الذاتي، لا ننسجم مع أنفسنا إلا في الموت. يضاف إلى ذلك أننا بوصفنا مخلوقات ذات رغبات نكون دائماً منقسمين بين ما نملكه وما نتمنى امتلاكه، وكذلك بين ما نتخيل بوعي أننا نرغب فيه وما نفعله بلا وعي. وبهذه المعاني وغيرها من المعاني الأخرى نكون ذوات منقسمة، ليس لأننا خليط ثقيل من مادة فظة وعقل خالص. وكان يُنظر إلى الروح أحياناً على أنها جوهر الجسد، مبدأ وحدته، ولكنها في الحقيقة طريقة تصف كيف أننا لا نكون أبداً متطابقين مع أنفسنا.

في كل مرة نقوم بفعل، نفكك الفارق بين المادة والروح، نواشج

المعنى بالمادية ولكن الجسد لا يبدو شفافاً على نحو منير للعقل إلا في سياقات خاصة معينة (الرقص، الجنس، لعب التنس على مستوى عالمي). وفي هذه المناسبات النادرة يبدو أن الجسدين المادي والفينومنولوجي (الظاهراتي) يتقاربان من أحدهما الآخر[٢٩]. ويكتمل هذا التقارب، وفق بعض النظريات الجمالية، في العمل الفني قبل كل شيء. وما يلفت انتباهنا على أنه خاص في العمل الفني الجمالي أن كل جُسيم مادي فيه يبدو مشفوعاً بمعنى متكامل معه، وبالتالي يكشف عن تناغم بين الحس كمعنى والحس كماهية. والحاصل أن هذا يصح أيضاً على العقيدة المسيحية في قيامة الجسد البشري. فالجسد القائم أو المتحول يتسامى على التوتر بين امتلاك جسد وكينونة الجسد - بين الجسد كمعطى والجسد كتعبير. وكما في قطعة من الشعر فإن ماهيته المادية منسجمة مع معناه.

حين يكتب القديس بولس بازدراء عن الجسد فإنه لا يتكلم عن طبيعتنا الجسدية وإنما عن طريقة حياة محدَّدة، طريقة يخرج فيها الجسد ورغباته عن السيطرة ويصبحان متمردين بصورة بشعة. وتسميته لهذا النمط من الوجود هي «الخطيئة». فالجسد الروحي (سوما Soma من كلمة σῶμα اليونانية) هو من وجهة نظر بولس العبرية جسد مبارك لأن الله خالقه في حين أن الجسد بمعنى «جسم» أو «لحم» (ساركس Sarx المشتقة من اليونانية) هو استعارة بولس للطريقة التي يمكن أن ينحرف بها الجسد ويصير جسداً مَرَضياً. وحين يتعلق الأمر بالجسد اللحم نكون في عالم القهريات العصبية والتكرارات المرضية لرغبات تصبح جاسئة واستبدادية. وبهذا المعنى

٢٩- انظر:

Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (London: Verso, 2012), p. 86.

يمكن القول إن بولس سبق بعض بصائر سيغموند فرويد. فإن فرويد بوصفه مادياً جسدياً (من نوع السوما) يرى أن الحركة المزدحمة بين جسد الرضيع وأجساد مَنْ يعتنون به تكمن في مصدر الروح البشرية ولكنها تكمن أيضاً في أساس سقمها. ومن هذه المقايضة التجارية الحميمة ينبثق في البداية «امتنان الطفل لمن يربونه، وهو شعور يكون في حكم فرويد أساس الأخلاق. ولكن هنا أيضاً تنشأ الرغبة في البداية ويُفتح اللاوعي. وستعمل هذه القوى على تشويه النفس من الداخل منحرفة بمشاريعنا ومداركنا عن جادة الصواب. وبنظر فرويد، إذاً، فإن حياة اللاواعي تنبثق من صنف المادة التي يتكون منها الحيوان. وكما يلاحظ ألفريد شمدت Alfred Schmidt فإن «فهم الإنسان بوصفه كائناً معوزاً، حسياً، فيزيولوجياً... هو الشرط المسبق لأي نظرية في الذاتية»[٣٠]. ويتعلق جزء من هذه الذاتية بما في داخلنا الذي يتخطى العقل الواعي. وتنبثق فنتازيا اللاوعي من أكثر المواقف عادية: حاجة الرضيع إلى مساعدات دائمة من الذين يعتنون به، سيموت من دونها. وهذه هي خلاصة الضرورة المادية.

حين يكون الطفل ما زال في هذه الحالة فإن «الوقوع» في اللغة والرغبة لم يحدث بعد. وبدلاً من ذلك تكون هناك مجموعة من التفاهمات الجسدية (السوماتية) بين الطفل ومَنْ يعتنون به تُبنى عليها اللغة في نهاية المطاف. ولكن حين يزداد التواصل بين البشر تمفصلاً فإنه يصبح أكثف بمعنى ما وأخف بمعنى آخر، أغنى وأشد تعقيداً، لكنه مجرَّد إلى حد خطير أيضاً وبذلك يكون قادراً على التحرر من سيطرة الجسد الحسية. ولا يعد بإمكاننا الاعتماد على الغريزة والانعكاس الجسدي بل نُعاد بدلاً من ذلك إلى موارد العقل المحفوفة بمخاطر أكبر. ولا تعود اللغة، إذا

٣٠- Alfred Schmidt, *The Concept of Nature in Marx* (London: New Left Books, 1971), p. 96.

جاز التعبير، مسنودة بالجسد كما هي مع كليم يوبرايت ووالدته في رواية توماس هاردي «عودة ابن البلد»، اللذين كانت حواراتهما كأنها تجري «بين اليد اليمنى واليد اليسرى لجسد واحد». وهكذا يمكن أن تصبح اللغة والجسد على خلاف مع أحدهما الآخر، وهذا أيضاً يمكن أن يؤوَّل خطأً على أنه حرب بين الجسد والروح.

كان لودفيغ فيتغنشتاين معجباً بفرويد، مواطنه الفيناوي الذي كانت أعماله معروفة لعائلته، بل إن قلة من العائلات كانت أمسَّ حاجةً إلى علاجات فرويد من هذه الشلة المعوَّقة جسدياً رغم أن فرويد لم يحلل في الحقيقة إلا مارغريتا شقيقة لودفيغ[٣١]. وعلى سبيل المثال إن موقف فيتغنشتاين من الأطفال الرضع أقرب بكثير إلى موقف فرويد منه إلى الموقف السائد في إنكلترا المحافظة. وهو يكتب «إن كل مَنْ يسمع بكاء طفل بتفهم سيعرف أن قوى نفسية، بل قوى غاشمة، تسكنه، تختلف عن كل ما يُفترَض عموماً. غضب وألم عميقان، ورغبة في التدمير»[٣٢]. وإذا كان الأطفال الرضع لا يؤذوننا، كما يلاحظ القديس أوغسطينوس في «اعترافاتــه»، فلأنهم لا يملكون القوة، وليس لأنهم لا يملكون الإرادة. وسلَّم فيتغنشتاين وشقيقته كلاهما نفسيهما للتنويم المغناطيسي، وبعد مقاومة شديدة للعملية غمرتهما حالة انتشاء عميقة فور انتهاء الجلسة. وحتى على أريكة المنوم المغناطيسي كانت لدى فيتغنشتاين طريقة متكبّرة في التعامل مع العرْف. وليس هناك سبب للاعتقاد بأن نظرته ونظرة فرويد كانتا مختلفتين مع إحداهما

٣١- للاطلاع على عرض للأمراض النفسية الاستثنائية في عائلة فيتغنشتاين، انظر:
Alexander Waugh, *The House of Wittgenstein: A Family at War* (London: Bloomsbury, 2008).

٣٢- Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value* (Oxford: Blackwell, 1980) p. 4e.

الأخرى[٣٣]. وإن إصرار فيتغنشتاين على وضع حالاتنا «الداخلية» في متناول الجمهور لا يستبعد الحقيقة الماثلة في أنها قد تكون حالات مبهمة وزئبقية لا يمكن تحديدها. ولم يكن أي من المفكرَين ينظر إلى الرجال والنساء على أنهم شفافون مكشوفون لأنفسهم. وبالنسبة لفيتغنشتاين فإننا يمكن بسهولة أن نُخدع بشأن ما نشعر به، وبالنسبة لفرويد فإننا نعيش في حالة دائمة من العتمة الذاتية تُعرف باسم اللاوعي. وتبرز الذات الإنسانية من فشلها في التطابق مع نفسها.

* * *

لعلنا نتجه الآن إلى ما يُسمى المادية التأملية، وهي نظرية ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي كوينتن مياسو [٣٤] Quentin Meillassoux.

٣٣- للاطلاع على دراسة أخاذة عن فيينا التي عاش فيها فرويد وفيتغنشتاين انظر:
Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein»s Vienna* (New York: Simon & Schster, 1973).
وهو عمل يشير في مكان منه إلى ليونارج ووفل زوج فرجينيا. وعن فيتغنشتاين وفرويد انظر:
Brian McGuiness, «Freud and Wittgenstein», in Brian McGuiness (ed.), *Wittgenstein and his Times* (Bristol: Theommes Press, 1998), pp. 108-20.

٣٤- انظر بصفة خاصة عمله:
After Finitude: An Essay on the Necessity of Contiggency (London: Contiuum, 2009).
من الدراسات المفيدة عن فكر مياسو:
Levi Bryant, Nick Srnicerk and Graham Harman (eds), *The Speculative Turn: Continental Materialism and Realism*, (Melbourne: re.press, 2011), (Christopher Watkin, *Difficult Atheism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011) and Graham Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making* (Edinburgh: Edingburgh University Press, 2011).

ويريد ميساو، مثله مثل تمبانارو، أن يخلع الذات الإنسانية من الوضع الممتاز الذي أضفته عليها نزعة إنسانية مثالية. ويلفت هو أيضاً الانتباه إلى المديات الشاسعة للزمن الكوني (ما يسميه Ancestrality أي الاستنسابية أو صفة الانتماء إلى أصل) قبل نشوء البشرية على الأرض. وعند المثالية فإن العالم لا يمكن أن يُعرف إلا من وجهة نظر ذاتٍ محدَّدة (ما يسميه مياسو «العلائقية» Correlationism) ولكنه يرى أن هناك ما هو أكثر من ذلك في قدراتنا المعرفية. كما نستطيع أن نعرف أن هذه العلاقة بين الذات والموضوع علاقة ظرفية، ليس هناك ضرورة لها ولا لأي شيء آخر في الحقيقة. ففي العالم المادي لا شيء من الضروري أن يكون على ما عليه وكل شيء كان من الجائز أن يكون خلاف نفسه تماماً. ولا شيء يمكن أن يكون أبعد عن فكر حتموي مثل سبينوزا الذي يجادل في عمله «الأخلاق» بأنه «في الكون لا يوجد شيء ظرفي بل كل الأشياء محدَّدة بضرورة الطبيعة الإلهية للوجود والعمل بطريقة معينة»[٣٥].

من المؤكد أن الظرفية لا تعني الفوضى. إنها لا تعني أن يستيقظ أطفال أحد ما ذات صباح وهم يتكلمون الفارسية بطلاقة بعد أن كانوا يجهلونها حين خلدوا إلى النوم. فهناك حقاً قانون ومنطق ولكن حقيقة وجودهما هي نفسها ليست ضرورية. والمعرفة المطلقة ليست مسألة التنقيب عن جواهر الأشياء بل أن نعرف أنها بلا جواهر. حتى الحراك ظرفي. وربما كانت هناك دائماً ثبوتية بدلاً منه. ويقول مياسو في عمله «اللاوجود الإلهي» The Divine Inexistence[٣٦]

٣٥- Spinoza, *Ethics.* (London: Everyman, 1993), p. 25.

٣٦- في:

Harman, *Quentin Meillassoux: Philosophy in the Making*, pp. 90-122.

إن مثل هذا الوضع الظرفي يصح حتى على الله. وفي الحقيقة ليس هناك الله ولكن من الجائز دائماً أن يكون موجوداً. وهو قد يظهر إلى الوجود فجأة يوم الأربعاء، ربما في وقت ما بين الغداء وقبل العشاء. وما هو ممكن منطقياً يكون ممكناً فعلاً. ونحن قد لا نعرف إن كانت فرضية معينة صحيحة عن العالم ولكننا نعرف أنها من الجائز دائماً أن تكون صحيحة. وبما أن مياسو يعتبر أن هذه الظرفية هي الحقيقة الأساسية للواقع فإنه ينتمي إلى ذلك الصنف النادر من الماديين الذين من الممكن عندهم معرفة «المطلق».

تصرّ المادية التأملية على هشاشة البشرية لدى النظر إليها على خلفية الزمن والمكان الكونيين. فالتجسيم أو التشبيهية Anthropomorphism (إسناد صفات وعواطف بشرية إلى كائنات غير بشرية مثل الآلهة والحيوانات) شكل من أشكال الغباء ولكن مياسو مدافع صلب عن اللانهائية مثل أستاذه الفلسفي ألن باديو Alain Badiou. ففي العالم المادي لا شيء، من حيث المبدأ، خارج حدود العقل. وإن وضع حدود للعقل، على غرار إيمانويل كانط، يعني جواز إمكانية التسامي لظواهر تكمن أبعد من العقلانية البشرية. ويعني هذا السماح بقدر كبير من الروحانية الفارغة فضلاً عن موجة عارمة من التعصب الديني. ولكن بالنسبة لقومي فرنسي متشدد مثل مياسو، لا يمكن أن تكون هناك منطقة عصية على سلطان العقل. فالفكر لانهائي مبدئياً ولا يعرف حدوداً طبيعية ومن شأن وجود الله أن يضع حدوداً لفهمنا في حين أن غيابه يعني أن تحرياتنا المعرفية يمكن أن تكون بلا حدود.

المفارقة أننا بسبب عدم وجود الله تحديداً نستطيع الوصول إلى المطلق، أي الوصول إلى معرفة الظرفية المطلقة للأشياء. وإذا وُجد إله سيكون العالم محكوماً بضرورة إلهية، ربما ضرورة لا يعرف عملياتها إلا الله وحده، وستكف الظرفية عن أن تكون حقيقتها النهائية. وبهذا

المعنى فإن مياسو أحادي قروسطي جيد من النمط القديم يرى أن الله يجب أن يُطرد من العالم إذا أريد الحفاظ على حريته، على النقيض من النظرة التقليدية القائلة إن الله نفسه مصدر هذه الحرية. وهو يشير على نحو مشاكس إلى أن المعجزات تشهَد على عدم وجود العلي القدير لأنها تشير إلى عدم وجود تصميم للكون.

ما دام بمقدورنا الادعاء بأن هناك سبباً ضرورياً في كون الأشياء على ما هي عليه فإننا نستطيع أن نفترض أيضاً أن هناك سبباً ضرورياً للعالم بصفة عامة، الأمر الذي يعني عند مياسو الاستسلام للإيمان بوجود إله. ولهذا جادل البعض قائلين إنه إذا كان لشيء ما سبب كهذا فإن هذا السبب نفسه يجب أن يكون له سبب، وإذا أردنا أن نتفادى عودة لانهائية إلى الأسباب فإننا يجب أن نضع نهاية لهذه السلسلة من الضرورات الحديدية المعروفة على أنها الله الذي هو مبرر وجوده ذاته. ويريد مياسو رفض هذه الطريقة في النظر التي يرى خطأ أنها من محاجّات توماس الإكويني لصالح وجود الله. وبدلاً من ذلك من المهم أهمية بالغة أن نرفض الاستسلام إلى الإيمان لأسباب ليس أقلها أن الظرفية من وجهة نظر مياسو تكمن في أساس الأخلاق. ولأن العالم ليس محكوماً بقوانين إلهية فإنه عالم مؤقت، لا حدود له وبالتالي منفتح على الأمل. وإن الإلحاد وليس الإيمان هو أساس الحياة الطيبة.

إذاً، ترى المادية التأملية أنه ليس هناك سبب لوجود الكون وأن تصور خلاف ذلك يعني الوقوع فريسة الإيمان. ولكن بنظر اللاهوت المسيحي التقليدي فإن لا ضرورة العالم على وجه التحديد هي التي تشير إلى وجود الله. وترى العقيدة المؤمنة بالخلق، من بين ما تراه، أن الكون ظرفي محض، وأن الله لم يخلقه بدافع الضرورة لأنه ليس هناك شيء يجب أن يفعله الله بالضرورة وإنما بدافع المحبة. والعالم من وجهة النظر هذه عالم موجود بلا أي سبب، تعلو عليه إلى الأبد إمكانية

عدم وجوده ذاته. وهذا «اللا سبب» تحديداً ـ ما يسميه الروائي ميلان كونديرا «خفة الكينونة التي لا تُطاق» ـ هو ما يشير إلى خالقه، وليس أي مفردة محدَّدة للكون نفسه. فالكون هبة وليس قدراً. وباللجوء إلى استخدام مصطلح لاهوتي تقني فإن الله خلقه بلا أي غاية محدَّدة، بدافع لطفه الذاتي الأبدي وليس كما ينتج الفنان لوحة. وهو الضامن الأعلى لظرفية الأشياء. وحقيقة أن هناك شيئاً أصلاً، إذا عرفنا أنه كان من الجائز ألا يكون هناك شيء، هي بسببه. وهكذا يعجز مياسو عن فهم اللاهوت الذي يرفضه. ولكن هذا ليس بالأمر الجديد. فإن غالبية الملحدين يصنعون لاهوتيين من قش ثم يمضون إلى التطويح بهم ظافرين.

البنيوية، من بين كل الأشياء الأخرى، هي التي تستطيع أن تلقي بعض الضوء على فكرة الخلق. وبالنسبة لهذا الأسلوب في التفكير فإن كل مفردة من مفردات العالم تظهر على خلفية غيابها المحتمل، بكلمات أخرى إن كل هذه المفردات اعتباطية ويمكن أن تحل إحداها محل الأخرى. وإن المواضع التي تشغلها في بنية جامعة وحدها التي تبقى ثابتة. ولا يهم أي لون يُستخدم لمفردة «امشِ» على إشارات المرور طالما أنه ليس اللون المستخدَم لمفردة «قف». وعندما يُستعاض عن كيان بآخر فإن ظرفيته تظهر بشكل بارز، وهذا بدوره يجعل المواضع التي تشغلها هذه الكيانات ملحوظة، وكذلك ما يبقى بعد مجيئها وذهابها، كما لو أن المواضع نفسها لا يمكن أن تظهر إلا بصورة سلبية، حين نكف عن تحديد شيء بالحيز الذي يشغله وبدلاً من ذلك نلحظ، خلال الانتقال بين شاغل مؤقت للحيز وآخر، الموضع نفسه.

وبطريقة مماثلة فإن ظرفية العالم هي التي تكشف عن خالقه. فالله هو الخلفية التي لا تصبح مرئية إلا مقابل ظهور الأشياء وزوالها بصورة دائمة. وعلى حد تعبير الشاعر ريلكه فإن الله هو الذي يمسك كل

هذا السقوط الذي لا ينتهي في يديه. ولكن الظرفية تحديداً ليست هي التي تقودنا بأسلوب أفلاطوني إلى طرح شيء ضروري وأبدي يقع أبعد منها بل الأدق أن أي حقيقة غير ضرورية معينة تشير إلى لا ضرورة العالم بصفة عامة. وهي تذهب إلى أن لا شيء من الجائز أن يكون شيئاً. وعند اللاهوتي فإن السبب في أن الأمر ليس هكذا هو الله الذي بحبه أوجد الكون في فعل لا ضرورة له على الإطلاق. وتشير اللاشيئية (العدم) بمعنى عدم الكينونة الذي يتخلل العالم (أي الحقيقة الماثلة في أن لا حاجة لوجوده) إلى لاشيئية بمعنى الهاوية التي لا قرار لها، التي هي «الألوهية». وهذا هو ما تحاول عقيدة الخلق استيعابه، وهو لا يمت بصلة إلى كيف بدأ العالم. ويبقى بمقدورك أن تحمل هذا الرأي وفي الوقت نفسه الإيمان مع أرسطو بأن العالم لم يكن له أصل ذات يوم.

* * *

المادية مفهوم متقلب على نحو لافت. وهي تمتد على طول الطريق من قضية العقل- الجسد إلى مسألة ما إذا كانت الدولة توجد أساساً للدفاع عن الملكية الخاصة. وهي يمكن أن تعني إنكار وجود الله، أو إيماناً بأن سور الصين العظيم وكاحل كلنت إيستوود يرتبطان سراً بأحدهما الآخر، أو إصراراً على أن جسر البوابة الذهبية يبقى موجوداً حين لا ينظر إليه أحد. ولكن لها معنى اعتيادياً يومياً، معنى ليس فلسفياً بالمرة. فالمادية عند غالبية الناس تعني اعتباراً مفرطاً للبضائع المادية. ويكتب فريدريك إنغلز «إن البورجوازي السطحي يفهم من كلمة مادية النهم والسُكر وشهوة العين وشهوة الجسد والغطرسة والطمع والجشع واكتناز المال والركض وراء الربح والاحتيال في سوق الأوراق المالية، باختصار كل الرذائل القذرة التي ينغمر فيها هو نفسه

في حياته الخاصة»[٣٧]. وأن تُسمى المغنية مادونا امرأة مادية فإن هذا بمثابة القول إنها ترى أن الروح هي ببساطة مادة في حركة أو أن الطبقات تتصارع بطريقة تشبه إلى حد بعيد الطريقة التي تهتز بها ذيول الكلاب. ولكنه قول يلقي ضوءاً على اهتمام مادونا بنسخة جاهزة من «القبلانية»، مثلما أنه يلقي ضوءاً على تحمس جون ترافولتا المشؤوم للسيانتولوجيا. ومن المرجح أن يلجأ الأشخاص الذين يملكون فائضاً من البضائع المادية إلى أشكال زائفة من الروحانية كملاذ منها لديهم حاجة ماسة إليه. وأن الإيمان الساذج بوجود حريات في الغابات أو بلورات سحرية أو التصوف أو مركبات فضائية من عوالم أخرى هو بكل بساطة الوجه الآخر لدنيويتهم. وليس من المستغرب أن تكون أوراق التاروت لقراءة الطالع والسحر والتنجيم المعلّب والتسامي الروحي برسم الطلب، كلها صرعات رائجة في تلال هوليود.

الروحي في هذه النظرة ليس نمطاً محدَّداً من المادية ـ مسألة إطعام الجياع وإيواء الغريب والوقوع في الحب والاحتفاء بالصداقة ورفع الصوت ضد الظلم وما إلى ذلك ـ بل هروب من قضايا عادية مملة كهذه. وهو يمنحك استراحة منشودة من حشد من الرعاة والوكلاء ومصففي الشعر وبرك السباحة المسخّنة. ويمثل الروحي سوء نية الثري ثراء فاحشاً. وكان هناك الكثير من الكولونياليين البريطانيين في الهند الذين وجدوا في الروحانية الهندية هروباً مؤقتاً من الضرورة المتعبة لقمع أهل البلد. ويقال إن هاينريش هملر كان دائماً يحمل معه نسخة من بهاغافاد غيتا (الكتاب المقدس في الديانة الهندوسية). فإذا كان العالم وهماً (في نسخة مبتذلة من الهندوسية) يكون كل شيء مباحاً.

٣٧- Friendrich Engels, *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy* (London: Union Books, 2009), p. 30.

هناك، أخيراً، استخدام واسع لمفردة «المادية» بمعنى الاستجابة المرهفة لصيرورة مادية. فنحن قد نتحدث عن انتباهة كيتْسّية (نسبة إلى الشاعر الإنكليزي جون كيتس) إلى انسيابية ونسيج أشياء مادية مثل المخيلة المادية، وهو تعبير قد يبدو في بعض السياقات الأخرى وكأنه قول الشيء ونقيضه. إنه معنى للمصطلح يتجلى بروعة في كل صفحة تقريباً من رواية مارلين روبنسون «التدبير المنزلي».

استعرضنا حتى الآن تشكيلة من النزعات المادية، بعضها سنمضي أبعد في معاينتها. ولكن نمطاً واحداً منها سيحظى بأكبر اهتمام منا، نمطاً ليس ثقافياً ولا لغوياً، ليس حيوياً ولا تأملياً، ليس ميكانيكياً ولا ديالكتياً. ولا هي مسألة إخفاء بضع سيارات رينج روفر إضافية في المرآب، بل نمط من المادية له علاقة بالمادية التاريخية، كما سنرى، ولكن ليس مطابقاً لها. وفي الحقيقة إنها مادية ليس هناك حتى اسم دقيق لها. وقد تكون المادية السوماتية (الجسدية) أو الأنثروبولوجية اسماً مناسباً لها وإن بصعوبة، ولكن لا هذا ولا ذاك يفي بالغرض تماماً. إنها، كطريقة في النظر، تأخذ مأخذ الجد ما هو الأكثر ملموسية في الرجال والنساء ـ حيوانيتهم ونشاطهم العملي وتكوينهم الجسدي. ويبدو الكثير من الفلسفة، لدى النظر إليه من هذه الزاوية، قمعاً لما هو بديهي. وهذا هو الذي دفع فريدريك نيتشه إلى التساؤل لماذا لم يتحدث فيلسوف ذات يوم بالاحترام اللائق عن الأنف البشري. وإلى هذه المقاربة نستطيع الآن أن نوجِّه أنظارنا.

الفصل الثاني

هل لدى حيوان الغرير روح؟

يلاحظ لودفيغ فيتغنشتاين في عمله Philosophical Investigations «تحقيقات فلسفية» أنك إذا أردتَ صورة للنفس عليك أن تلقي نظرة على الجسد البشري[1]. ويفترض المرء أنه يعني الجسد وهو يعمل وليس الجسد بوصفه شيئاً. فالممارسة تشكل الجسد بما يفيد، عند فيتغنشتاين، إن معنى إشارة ما هو استخدامها. فالجسد البشري مشروع، وسط للتمثيل، نقطة يُنظم عالم انطلاقاً منها. إنه نمط من فاعلية الذات، شكل من أشكال التواصل والتفاعل مع آخرين، طريقة لأن يكون المرء معهم وليس بجانبهم. الأجساد ذات نهايات مفتوحة بلا حدود، غير مكتملة، دائماً قادرة على نشاط أكثر مما قد تُبديه الآن. وهذا كله يصح على الجسد البشري بصفته هذه بصرف النظر عما إذا كان ذكراً أو أنثى، أبيض أو أسود، مثلياً أو طبيعياً، شاباً أو عجوزاً. إذاً، يستطيع المرء أن يرى لماذا هذه النظرة

١- Ludwig Wittgenstain, *Philosophical Investigation* (Oxford: Basil Blackwell, 1967)

وأستند في بعض ما يلي ذلك إلى مقالتي:

«The Body as Language», *Guardian Review of Comparative Literature*, 41, 1 (March, 2014), pp. 11-6.

المحدَّدة إلى الجسد ليست رائجة على نطاق واسع بين المعجبين بالاختلاف البشري والمدافعين عن الطابع البنيوي للأشياء.

يلاحظ موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau-Ponty الذي يعتبر الجسد طريقتنا المعتادة لامتلاك عالم، «إن امتلاك جسد هو، للمخلوق الحي، أن يكون المرء منغمساً بصورة بينية في بيئة محدَّدة وأن يتماهى مع أشياء معينة وأن يكون ملتزماً بها التزاماً متواصلاً»[٢]. أو، كما قال ماركس ولم يقل، فإن الذات علاقة بمحيطها (قال ولم يقل لأنه كتب هذه العبارة في واحد من أعماله لكنه حذفها في المخطوطة)[٣]. ويكمن الجسد في أصل الطرق المختلفة التي تربطنا ببعضنا الآخر، ولهذا السبب يمكن أن تُستخدم الكلمة للإشارة إلى ظاهرة جمعية («جسم من القراصنة الكورسيكيين العتاة») وكذلك إلى ظاهرة فردية. إنه ما يعطينا مجالاً للنشاط، مجالاً لا يكون بأي معنى من المعاني خارجياً بالنسبة للجسد. وأعرب فيتغنشتاين في عمله «عن اليقين» On Certainty عن حيرته إزاء تعبير «العالم الخارجي». ولعل السؤال «خارجي إزاء ماذا؟» هو ما كان يدور في ذهنه. إنه بالتأكيد ليس خارجياً بالنسبة لأنفسنا. فنحن، لأننا مخلوقات مجسَّدة، موجودون في العالم بقدر وجود شبكات مجارينا. والعالم ليس شيئاً وُضع في مواجهتنا لكي نتأمل فيه من موضع لا يمكن تحديده في جماجمنا.

من بين أشياء أخرى أكثر روعةً أن أجسادنا أشياء مادية، والتشيؤ النهائي للجسد معروف بأنه الموت. ولكن الجدير بالملاحظة أن

٢- Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (London: Routledge, 1962), p. 94.

٣- انظر:

Karl Marx and Friedrich Engels, *Collected Works*, vol. 5 (London: Laarence & Wishart, 1976), p. 44.

توماس الإكويني يرفض، على غرار أستاذه أرسطو، استخدام كلمة «جسد» جثمان ويتحدث بدلاً من ذلك عن رفات جسد بمعنى مجازي. وكما يلاحظ دنيس ترنر Denys Turner فإن الأمر ليس كما لو «أن الشخص الميت شخص في الحالة المؤسفة لكونه ميتاً»[٤]. إنه بكل بساطة جزء من الضرر الناجم عن تراث ريكاردي أن يكون آخر ما يخطر ببالنا، حين نسمع عبارة «الجسم في المكتبة»، هو «وجود قارئ مجتهد». تصوروا شخصاً يتصل هاتفياً ويسأل «جورج موجود؟» سيكون من المنطقي أن نجيب «نعم، لكنه نائم» ولكن سيكون من الغريب أن نقول «نعم، لكنه ميت». فأن نقول إن جورج ميت يعني أنه غير موجود، وبنظر أرسطو والإكويني فإن السبب في أنه غير موجود هو أن جسده غير موجود رغم وجود رفاته. ويحدّد شاهد القبر البقعة التي لا يعود الشخص حاضراً فيها. وقد يُسجى رفات جورج المادي على أرض غرفة المعيشة أو يُوضع في خزانة ولكن الجسد النشيط، التعبيري، التواصلي، العقلاني، المحقِّق إمكاناته ذاتياً، الجسد الذي كان جورج الدنيوي، لم يعد موجوداً. وجثمانه ليس نمطاً مغايراً من وجود جورج بل هو مسألة عدم وجود جورج بالمرة.

تستطيع أن تتصل أيضاً وأنت تعرف أن جورج حي وتسأل: «هل جسد جورج موجود؟» وهذا أيضاً سيبدو غريباً مثلما يبدو غريباً أن نتحدث عن «جسد إبريق الشاي» وليس إبريق الشاي فحسب. إذ يوحي ذلك وكأن في إبريق الشاي ما هو أكثر من تكوينه المادي. وعلى الغرار نفسه فإن السؤال عن «جسد جورج» يوحي وكأن في جورج ما هو أكثر من جسده، وهذه ليست هي الحال. والسبب الوحيد الذي يغرينا لتخيل ذلك هو أن جورج جسد من نوع معين (نشيط، عقلاني،

٤- Denys Turner, *Thomas Aquinas: A Portrait* (New Haven, CT: Yale University Press, 2013), p. 62.

تواصلي، إلخ). ولكن هذا جزء مما يعنيه وجود جسد بشري وليس مجموعة من الخواص مضافة على ما مضاف إليه. ومن شأن أجساد كهذه أن تتجاوز نفسها. فهناك في رواية «حديقة مانسفيلد» ما هو أكثر من الورق ولكن ليس بمعنى أن هناك ورقاً بالإضافة إلى شيء آخر (صور مثلاً) على الصفحة.

الأجساد، بوصفها أشياء مادية، تلاقي رواجاً واسعاً في هذه الأزمنة «الثقافوية». ومع ذلك فإن من الجدير أن نتذكر أن البشر قد يكونون أي شيء آخر ولكنهم أياً يكونون فهم كتل من مادة أو هم أشياء طبيعية، وإن أي شيء أكثر مكراً أو إثارة جنسياً يمكن أن يفعلوه يجب أن يحدث في هذا السياق. والتشييء يجب ألا يكون موضع أسف دائماً بأي حال من الأحوال. فهو يحدث كل مرة ندخل في علاقة مع أحدنا الآخر أو مع ناحية من نواحي العالم. وإذا كان الرجال والنساء يختلفون عن رزم من المادة مثل عنب الثعلب والمجارف فالسبب ليس لأنهم يخفون كياناً غامضاً داخلهم بل لأنهم كتل من مادة من نوع خاص إلى درجة فائقة، خصوصية يحاول العقل ـ اللغة أو الروح ـ اللغة تحديدها بصورة مضللة. إنهم ليسوا كتلاً من شيء طبيعي مع ملحق شبحي مرفق بها بل أكوام من المادة نشيطة وخلاقة وتواصلية وعقلانية ومعبرة عن ذاتها ومحقّقة لذاتها ومغيِّرة للعالم ومتجاوزة لذاتها (أي، تاريخية). وهذا كله يكون روحها. والروح ـ اللغة هي بكل بساطة طريقة للتمييز بين أجساد من هذا النوع (أو من نوع حيواني آخر) وأجسام مثل المذراة أو قنينة الصلصلة البنية.

يعتبر الإكويني وفيتغنشتاين، مثلهما مثل أرسطو، أن الروح هي «شكل» الجسد ـ مبدأه الذي يمده بالحياة أو نمط خاص من أنماط التنظيم الذاتي. وهذه ليست مسألة غامضة بصفة خاصة بل مسألة مفتوحة للنظر تماماً. ويلاحظ فيتغنشتاين أن الغضب في وجه الآخر

موجود بوضوح كوجوده في صدرك أنتَ[٥]. ويتحدث ماركس عن كون الآخر «موجوداً في آنيته الحسية» بالنسبة لنا[٦]. فأنت تستطيع أن ترى روح شخص ما مثلما تستطيع أن ترى حزنه أو غضبه. وفي الحقيقة أن ترى حزنه أو غضبه إنما هو أن ترى روحه. ويكتب فيتغنشتاين: «إن موقفي منه موقف من روح وأنا لا أحمل الرأي القائل إن له روحاً»[٧]. ويلغي هذا الحكم المسبق بأن الوعي خاص. فالأمر ليس كما لو أني بحاجة إلى إعادةِ التداول مع نفسي حول ما إذا كان الآخر شيئاً عنده إحساس قبل أن أُقرر إطلاق النار عليه في الرأس. وإن قلة صغيرة من الأشخاص، كما سيقول فيتغنشتاين متهكماً، يتحققون مما إذا كانت لديك روح قبل دعوتك إلى الغداء. وباستخدام مفردة ينظر إليها فيتغنشتاين بارتياب مناسب فإن وعينا مكتوب على أجسادنا بالطريقة التي يكون بها المعنى موجوداً في كلمة. ونحن لسنا موجودين في أجسادنا بالطريقة التي يقبع بها الجندي في دبابته. وبهذا المعنى فإن الجسد نفسه علامة من نوع ما. وكما يلاحظ جان لوك نانسي فإن الجسد هو «علامة الذات» وليس علامة واقع متميز عنها[٨].

ويعود إلى مثل هذا الفكر المناهض للثنائية أن ننكر أننا دائماً متيقنون من خبرتنا ولكن علينا أن نحزر خبرة الآخرين، أو أن نستدل ما يشعرون به من سلوكهم، بل على العكس. فهناك مرات لا نكون

٥- انظر:

Ludwig Wittgenstein, *Zettel*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Basil Blackwell, 1967), p. 220.

٦- Marx, *Early Writings*, p. 355.

٧- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 178.

٨- Nancy, *The Sense of the World*, p. 131.

فيها متأكدين مما نشعر به نحن أنفسنا (هل هذا قلق أم ضيق؟) ونكون متأكدين تماماً مما يعانيه شخص آخر. فهو يطلق تلك الصرخات المعذبة لأن ساقه اليسرى هُشمت لتوها. والمرء لا «يستنتج» أنه يتعذب من رؤيته يتلوى لا حول له ولا قوة، مثلما أن القارئ الذي يعرف كلمة مايكرولبيدوبتيرا Microlepidoptera لا «يستنتج» حين يقع عليها أنها تعني ذلك النوع من العث الصغير الذي لا يهم إلا المختصين. وفي غالبية الحالات فإننا لا نتلمس طريقنا مترددين، من العلامة المادية الملموسة إلى المعنى الداخلي. فالاثنان يأتيان معاً، مثل الجسد والروح. ولا يُراد بذلك القول إن سلوكنا دائماً شفاف على نحو رائق مثلما لا يُراد القول إن معنى علامة ما يكون دائماً واضحاً بجلاء. فمن الجائز تماماً أن تكون هناك ألغاز ومواربات، حالات غسقية ومشاكل مستعصية في التأويل، ولكن السبب ليس لأن معنى ما نفعله معنى خاص أو أنه مدفون عميقاً في سلوكنا بحيث لا يمكن استخراجه بسهولة. إنه ليس مدفوناً في سلوكنا على الإطلاق.

العواطف مرتبطة بحاجاتنا ومصالحنا وأهدافنا ونياتنا وهلم جراً، وكلها بدورها مرتبطة بمشاركتنا في عالم المجال العام. وليس من المجدي دائماً الحديث عن مشاعر كهذه بوصفها «داخلنا». فالعواء أو الزمجرة أو تكسير قناني الويسكي على رؤوس آخرين ليست شؤوناً داخلية. ونحن نستطيع، بالطبع، أن نخفي ما نفكر فيه وما نشعر به ولكن هذه ممارسة اجتماعية معقدة علينا أن نتعلمها مثلما نتعلم أن نكون مخاتلين. وأن لا يتمكن الرضع من إخفاء الحقيقة الماثلة في تبولهم أو جوعهم فإن هذا من اختراعات الطبيعة غير المستحبة. وقرود الشمبانزي تستطيع أن تكذب بمعنى أن ترسل معلومات بالإشارات تعرف أنها معلومات كاذبة ولكنها، بخلاف مشاهير هوليود أو المتحدثين باسم وكالة المخابرات المركزية، لا تستطيع أن

تكون مخاتلة لأن المخاتلة تتضمن الحفاظ على واجهة تُظهر خلاف ما يبطنه المرء من مشاعر حقيقية، والقيام بعملية معقدة كهذه يتطلب موارد اللغة. وأن لا تكون قرود الشمبانزي قادرة على ممارسة سلوك منافق بصورة مشينة فإن هذا ليس صفة تستحق عليها ثناء غير محدود لأن المخلوق الذي لا يستطيع أن يكون مخاتلاً لا يستطيع أن يكون صادقاً أيضاً. وأن تعني ما تقول فإن هذا ليس ممكناً إلا إذا كنتَ قادراً على ألا تعني ما تقول.

بنظر فيتغنشتاين فإننا لن نكون قادرين على تعلُّم أسماء العواطف والمشاعر إذا كان الجميع يخفونها طوال الوقت. (هناك من يعتبرون أن الإنكليز يشذون عن هذه الحقيقة). وإذا لم يعبر أحد بالمرة عن عواطفه ـ إذا كان هناك حزن فقط ولكن بلا سلوك حزين ـ فإن خطاب العاطفة الإنسانية لن يقلع أبداً. فهناك علاقة ضرورية بين ما نشعر به وتعبيراتنا المادية عنه. والسلوك الحزين معيار لتطبيق كلمة «حزن» تطبيقاً صحيحاً، في إطار طريقتنا لاستيعاب معنى الكلمة. وباستيعاب الاستخدام العام للكلمة أستطيع أن أُحدّد شعوراً عندي أنا على أنه يندرج في فئة المشاعر. وإذا كانت العلاقة بين الشعور الحزين والسلوك الحزين علاقة ظرفية محضة فإن من الجائز أن يعيش كل واحد خبرة فريدة تماماً حين ينهار صارخاً على السجادة ولن تكون لدينا لغة سيكولوجية مشتركة. وبهذا المعنى فإن الجسد هو الذي يساعد على إنقاذنا من الآلهة الكاذبة للمعنى الخاص والأنا المتوحدة.

نستطيع أن نرى أن الجرارات ومجففات الشعر ليس لديها روح بمجرد النظر إلى ما تفعله أو بالأحرى إلى ما لا تفعله. ولا نحتاج إلى إمعان النظر في أحشائها للتأكد من هذه الحقيقة. والحق أن الادعاء بأنها بلا روح يعني الادعاء بأنها بلا أحشاء كهذه ـ بأنها تفتقر إلى الأعماق المعقدة التي تتبدى واضحة في سلوك الممثلة جودي دينتش

مثلاً، ولو بقدر أقل من الوضوح في حالة ليندسي لوهان. ولكن من المهم أن ندرك أنه إذا كانت لدى جودي دينتش أعماق معقدة فليس لأنها وُلدت بها مثلما يولد المرء بإصبع مفقود أو شامة على كتفه وإنما بحكم مشاركتها في شكل عملي من أشكال الحياة. و«الوعي» هو مثل هذه المشاركة.

إذا كانت الروح تتميز عن الجسد فإن بالإمكان دائماً الخطأ في تصورها سيدته بلا منازع. ولكن النظر إليها على أنها جزء من الجسد يوحي بأننا نستطيع الحديث عن علاقتنا بأجسادنا على أنها علاقة مُلكية. وابتداء، مَنْ يمارس هذه المُلكية؟ فقد تكون هناك محاجّات وجيهة لصالح الإجهاض ولكن الاعتقاد بأن جسد المرء ملكيته الخاصة يتصرف به كما يشاء، ليس واحدة من هذه المحاجّات. فأنا لم أصنع جسدي ولكني أشتق لحم جسدي من آخرين. ويعلق ماركس «إن من الواضح... أن الأفراد يصنعون بعضهم البعض بكل تأكيد، جسدياً وعقلياً، ولكنهم لا يصنعون أنفسهم»[٩]. صحيح أن بإمكان المرء أن يتحدث عن استخدام جسده. ويفكر مالون بطل صاموئيل بيكيت قائلاً ببرم: «لو كان بيدي استعمال جسدي لرميته من النافذة». وقد أمد أطرافي بنكران ذات عبر جدول لكي تتمكني من العبور على عمودي الفقري دون أن تبللي تنورتك من تصميم فكتوريا بيكهام، ولكن المرء لا يستخدم جسده أداة من نقطة تسيُّد أو تملُّك تقع خارجه. ويجادل جان جاك روسو على نحو متناقض بعض الشيء بأنها لحقيقة قائمة بأننا لسنا أسياد أنفسنا، الأمر الذي يسمح لنا بأن نكون مستقلين. وإذا لم تكن نفسنا لنا لا نستطيع أن نسلمها إلى آخر. يضاف إلى ذلك، إذا كنا أسياد أنفسنا، يستتبع من ذلك أننا عبيد أنفسنا أيضاً.

٩- Engels and Marx, *The German Ideology*, pp. 55-6.

أن أتواصل معك بالهاتف أو البريد الإلكتروني يعني أن أكون حاضراً بالنسبة لك جسدياً ولكن ليس مادياً. فالحضور المادي (الفيزيائي) يتضمن تشارك حيز مادي واحد. وإذا كان نشاط لا يُشرِك جسدي فيه فإنه لا يُشرِكُني. والتفكير إنما هو شأن جسدي كشرب الماء. ويرفض توماس الإكويني الحكم الأفلاطوني المسبق بأنه كلما اقتصدَتْ أفعالنا في إشراك الجسد كانت موضع إعجاب أكبر[١٠]. وبنظره فإن أجسادنا تشكل كل أفعالنا مهما كانت «روحانية» أو سامية. ونحن عند الإكويني حيوانات بالكامل، ليس فقط من الرقبة فما دون. والمؤكد أننا كائنات اجتماعية وعقلانية وتاريخية أيضاً ولكن النقطة التي تريد المادية توصيلها هي أننا هذه الأشياء بطريقة حيوانية خاصة. وهي ليست بديلاً عن حيوانيتنا أو ملحقات بها. فالتاريخ والثقافة والمجتمع أنماط خاصة من الخلق وليست طرقاً لتجاوزه. والأجسام الحيوانية متسامية ذاتياً على نحو متأصل فيها.

إذاً، «العقل» أو «الروح» طريقة تصف كيف تتكون فصيلة محدَّدة من فصائل الحيوانية، طريقته المتميزة في كونه حياً. وبهذا المعنى

١٠- انظر:

Nicolas M. Heaney, *Thomas Aquinas: Theoligian of the Christian Life* (Aldershot: Ashgate, 2003), pp. 140-1.

للاطلاع على آراء الإكويني عن الروح والجسد انظر بصفة خاصة:

Ralph McInerny (ed.), *Aquinas Against the Averoists* (Lafayette, IN: Purdue University Press, 1993) and Thomas Aquinas, *Light of Faith: The Compendium of Theology* (Manchester, NH: Sophia Institute, 1993).

للاطلاع على تعليقات أقل قدرة على هز العالم عن اللاهوت والجسد انظر:

Terry Eagleton, *The Body as Language: Outline of a «New Left»Theology* (London: Sheed & Ward, 1970).

ليست هناك مشكلة في الانتقال من الجسد إلى الروح لأننا حين نقول «جسد» بمعنى الحيوان إنما نقول «روح». وكما يعلق ألاسدير ماكنتاير Alasdair Macintyre فإن «سلوكنا الجسدي الأولي كله تجاه العالم سلوك حيواني في الأصل»[11]، حالة لا يفعل وصولنا إلى اللغة فيما بعد شيئاً لتصفيتها. ويعلّمنا الإكويني أن العقلانية البشرية عقلانية حيوانية. ويجب أن نكون قادرين على التعليل للبقاء والازدهار بوصفنا مخلوقات مادية. ونحن كائنات معرفية لأننا مخلوقات جسدية. وهكذا كان يعتقد نيتشه في حين أن ماركس يتحدث عن «وعينا الحسي»[12]. وإذا كان فكرنا استطرادياً بمعنى تفتحه في الزمن فلأن حياتنا الحسية استطرادية أيضاً. أما الملائكة فهي، لكونها بلا جسد، فرضية مختلفة. وفي الحقيقة إن الإكويني لا يعتبر الملائكة كائنات عقلانية بالمرة. ولا يُراد بذلك القول إن الملاك جبرائيل مخبول بل إن اللعبة اللغوية للعقلانية بكل بساطة لا تصح عليه بقدر ما أنها لا تصح على جرة من المخللات. ولدى جون ملتون John Milton الذي تكون الملائكة عنده كائنات في شكل إنسان تدمج أجسادها بالكامل في فعل ممارسة الجنس، رأي مغاير.

الهوية البشرية شأن جسدي. وكان الإكويني سيؤمن بوجود روح مايكل جاكسون غير المجسَّدة ولكنه لن يعتبرها مايكل جاكسون. إنها، إذا جاز التعبير، مايكل جاكسون يقف مستعداً لأن يصبح نفسه مرة أخرى بعد تحويله جسدياً يوم تقوم الساعة، بصورة أكثر درامية من تناسخاته الجسدية الكثيرة حين كان حياً. (بالمناسبة إن فيتغنشتاين

١١- Alasdair Macintyre, *Dependent Rational Animals* (London: Duckworth, 1999), p. 49.

١٢- Marx, *Early Writings*, p. 355.

يستمتع على نحو تهكمي بالفكرة القائلة إن الروح «تغادر» الجسد عند الوفاة. إذ كيف يمكن أن يغادر شيء غير مادي شيئاً مادياً؟ كما يلاحظ فيتغنشتاين خطل الافتراض القائل إن الأبدية ستبدأ حين أموت. كيف يمكن أن تبدأ الأبدية؟) من مخاطر النظر إلى النفس على أنها روح بلا جسد أنك قد تشعر حينذاك حراً لمعاملة الآخرين على أنهم أجساد بلا روح. فإذا كان الجسد مجرد كتلة من مادة بلا روح، لن يكون هناك ما يضير بصفة خاصة في التردد على المواخير أو استغلال عمل العبيد. فأنتَ لا تؤذي روح أحد بعملك هذا، هذا على افتراض أن للعبيد روحاً أصلاً، الأمر الذي يشك فيه ملاك العبيد. وتيس بنت آل دوبرفيل في رواية توماس هاردي، تلك المرأة التي يتناهب جسدها آخرون لأغراض الربح الجنسي والاقتصادي على السواء، تلجأ في النهاية إلى تكتيك يائس هو فصم نفسها عن جسدها بالكامل، قاطعة إياه عما يسميه هاردي إرادة الحياة. فالشيزوفرينيا، وهي حالة يشعر فيها المرء بأن جسده ملحق غريب، يمكن أن تكون استراتيجية أخيرة من أجل البقاء في عالم مسكون بالضواري.

الروح عند الإكويني هي ببساطة الطريقة المحدَّدة التي يُنظَّم بها المخلوق، وكيف يختلف شكل حياته عن شكل حياة متعضيات أخرى. وكان ماركس وجد نفسه متفقاً مع ذلك في وقت لاحق. وبهذا المعنى فإن من المفارقة أن يكون غالبية مَنْ يحتفون بهذا الاختلاف والخصوصية غير مهتمين بالفكرة. ويعلن ماركس «أن طابع فصيلة ما كله يكمن في طبيعة نشاطها الحياتي، وأن النشاط الواعي الحر يؤلف طابع ـ فصيلة الانسان»[١٣]. وهكذا سيغتبط أصحاب القلوب الرقيقة من قراء هذا الكتاب بأن يعلموا أن لحيوان

١٣- Marx, *Early Writings*, p. 328.

الغرير روحاً بالفعل لأنه يتمتع بشكل خاص من الوجود المادي رغم أن روحه تختلف عن روح حلزون أو عضو في الحزب الجمهوري. ولكن ما سيقلق الإكويني بعض الشيء هو الفكرة القائلة إن حيوانات الغرير أو الكائنات البشرية «تمتلك» أرواحاً «متحدة» مع أجسادها. وهذا الجنس من الأفلاطونية هو الذي اختلفَ الإكويني معه، وأوقعه بسبب ذلك في متاعب مع السلطات الكنسية. وكما يكتب موريس ميرلو بونتي فإن «اتحاد الجسد والروح ليس اندماجاً بين مفردتين الواحدة تقع خارج الأخرى، الذات والموضوع، يحدث بمرسوم اعتباطي بل إنه اندماج يتحقق في كل لحظة من حركة الوجود»[١٤]. وحياتنا هي التي تفكك الاختلاف بين الاثنين، الأمر الذي لا يعني بالضرورة الادعاء بأنهما يذوبان في تناغم مع أحدهما الآخر. ورأينا أن من شأن الجسد التعبيري أن يكون قادراً على تشييء نفسه، واعياً بأنه جسد عصي على التدجين ومعتم إلى حدّ ما. وكل ما في الأمر أننا لا نشعر بمقاومة الجسد للروح من نقطة غير مجسَّدة داخله.

* * *

إذاً يتضح أن واحداً من أعظم اللاهوتيين المسيحيين قاطبة مادي حتى النخاع من بعض النواحي. وما هذا بالمستغرب تماماً لأن المسيحية نفسها مذهب مادي بمعنى ما. فإن العقيدة القائلة بالتجسُّد تعني أن الله حيوان، وهو حاضر في «الإفخارستيا» (العشاء الأخير أو العشاء الرباني)، في مادة الخبز والنبيذ اليومية، في فعل المضغ والهضم الرتيب. والخلاص ليس بالدرجة الأساسية مسألة عبادة وطقوس بل إطعام الجياع والعناية بالمريض. والمسيح يمضي الكثير من وقته في إعادة أجساد بشرية مريضة إلى عافيتها، مع عدد من العقول المختلة.

١٤– Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 102.

والحب ممارسة مادية وليست شعوراً روحياً، نموذجه محبة الغريب والعدو، التي من المستبعد أن تولّد الكثير من الوهج الدافئ. ويلاحظ فيتغنشتاين بصورة استفزازية «أن الحب ليس شعوراً» رغم الحقيقة الماثلة في أن غُفْلّية الإحسان بمعناها الصحيح ليست هي ما يدور في ذهنه(١٥). فهو يعني أن الحب ليس شيئاً تشعر به لمدة ثماني ثوان كما تشعر بالألم، ولا معنى في القول «إن هذا لم يكن ألماً وإلا لما زال بهذه السرعة» ولكن سيكون له معنى إذا قيل عن الحب. وأنت لا تستطيع أن تحب بعاطفة حارة شخصاً ما فقط للفترة التي يستغرقها وضع القطة خارج البيت. فالحب ذو أحاسيس تنبع من الداخل، موقفي، مغروس في سياق وسرد. ومع ذلك، رغم أن فيتغنشتاين لا يفكر في الإنجيل هنا، فإن القول بأن «الحب ليس شعوراً» فرضية سيؤيدها الكتاب المقدس بكل تأكيد.

المادية مبارَكة في المسيحية لأن الله خلقها. وكان جيمس جويس من شديدي الاهتمام بالإكويني، ورواية «يوليسيس»، التي لا شيء جسدياً غريب فيها، هي بمعنى ما نص توماسي (نسبة إلى توماس الإكويني). والإيمان المسيحي إيمان بقيامة الجسد وليس بخلود الروح. والاتحاد الجنسي بين الأجساد هو بنظر القديس بولس مقدمة لملكوت الله. وروح القدس ليست شبحاً مقدساً بل قوة دينامية تهشم وجه الأرض وتقلبه. والإيمان ليس حالة تفرد ذهنية بل قناعة نابعة من المشاركة في شكل عملي جماعاتي من أشكال الحياة يُعرف باسم «الكنيسة». إنه حماقة بنظر النبلاء اليونانيين، شأن مهرجاني يضع الحياة العامة في مواجهة أفكار تنجيمية، يرفع البسطاء ويُسقط الجبابرة من عروشهم. وهو يتألف بالدرجة الأساسية من التزام بالموت وليس من مجموعة

١٥- انظر:

Wittgenstein, *Zettel*, para. 504.

فرضيات لاهوتية. وحتى فريدريك نيتشه الذي عدَّ المسيحية أكبر كارثة حلت بالبشرية كان يعتقد أن اختزالها إلى «إيمان بصحة شيء ما، إلى مجرد ظاهراتية وعي»، إنما هو تحريف لها[١٦]. ويكمن في مركزها مسافر متواضع يحمل بشدة على الأثرياء والأقوياء ويصادق اللصوص والعاهرات. وبما أن تضامنه مع الفقراء يشكل شوكة في جسد النخبة الدينية والسياسية، ينتهي به المآل إلى العذاب بموت رهيب كانت الإمبراطورية الرومانية تخص به المتمردين السياسيين.

لدى الإكويني تصور عن المادة أدق بعض الشيء من تصور الماديين الميكانيكيين. وعلى حد تعبير دنيس ترنر فإن اعتراض الإكويني على مثل هؤلاء الماديين هو «أنهم ببساطة لم يكونوا يجيدون التعامل مع موضوع المادة»[١٧]. ويلاحظ ترنر أن هناك «أكثر بكثير في المادة نفسها مما يبدو لعين المادي الاعتيادي اليوم»[١٨]. ويكتب أن البشر هم بنظر الإكويني «مادة متمفلصة، شيء يتكلم»[١٩]. ويشكو من «أن ماديي اليوم يعتقدون أن المادة هي كل ما هناك وأن المادة صماء بلا معنى لأن كل معنى إنما هو كلام عن المادة، ولا شيء منه مادة تتكلم»[٢٠].

الجسد، إذاً، مادة ذات معنى، نقطة تصح على الكلاب الأسترالية مثلما تصح على البشر. والعقل العملي هو في الغالب عقل جسدي. فالطفل الصغير الذي لم يكتسب القدرة على النطق يمد يده لأخذ

١٦- Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ* (Harmondsworth: Penguin, 1968), p. 151.

١٧- Turner, *Thomas Aquinas, p. 52.*

١٨- المصدر السابق، ص ٥١.

١٩- المصدر السابق، ص ٩٠.

٢٠- المصدر السابق، ص ٩٧.

لعبة، وهذه الحركة إشارة ذات معنى على نحو متأصل فيها. ويمكن القول إنها تنتمي إلى طبقة من التمثيل الجسدي (السوماتي) الذي يسبق النطق، منقوشة على جسدنا ذاته. ويلتصق المعنى بالفعل التصاق البطانة بالكم. وهو مبني في الإشارة المادية. إنه ليس مجرد مسألة تأويل للفعل من جانب راصد، ولا هو مسألة تتعلق بتصور الطفل نفسه لأنه ما زال يفتقر إلى الوسيلة المطلوبة لصوغ تصور. ولكن إذا كان الجسد مادة متمفلصة ألا يصح هذا أيضاً على خرطوم ماء أو تمثال تزييني في الحديقة؟ خراطيم الماء ليست قادرة على الكلام بطبيعة الحال لكنها أجزاء من مادة متمفصلة بمعنى كونها مبنية بناء تمثيلياً. ولكن البشر هم الذي يصممونها مانحين المادة الصماء من المطاط والمعدن قصدية تشكلها لأداء وظيفة. وعلى أي حال فإن جسد الإنسان ليس منقوشاً بالمعنى فحسب بل هو مصدر المعنى أيضاً بخلاف التمثال التزييني الصغير في الحديقة.

بنظر الإكويني فإن المادية هي مبدأ الفردنة. وما يجعلك نفسَك وليس أحداً آخر هو الكتلة الخاصة من المادة التي صادف أن تكونها. والحق أن «الجسد» يمكن أن يكون مفردة عتيقة لـ «الشخص»، كما في النص: «كانت مدبرة البيت جسداً صغيراً مُرتَّباً ذا عينين براقتين». وثمة في مثل هذه الاستعمالات الغريبة للكلمة بقايا تصور غير ديكارتي للشخص البشري. ولكن الاستعمال يمكن أن يكون مضللاً بدرجة طفيفة لأن امتلاك جسد بشري شرط لأن يكون المرء شخصاً وليس رديفاً له. فالجسد معطى في حين أن يصبح المرء شخصاً إنما هو مشروع تاريخي شاق، يُنفَّذ بروعة أو ببشاعة أو بلامبالاة. ولكن تبقى الحقيقة ماثلة في أني عند الإكويني لستُ نفسي لأن لدي نوعاً من الجسد أو الروح ينتمي إلى جنس معين، وإنما بسبب تلك الكتلة من الجسد المصنوع أنا منها. وهذا ما يميز فرداً ينتمي إلى فصيلة ما عن

الآخر. وإذا كانت النفوس البشرية تختلف عن إحداها الأخرى فلأنها تمد بالحياة أجساداً مختلفة. وأن يمتلك المرء جسداً بشرياً يعني أن يتمتع بشكل من التضامن مع مخلوقات أخرى من جنسه.

الإكويني مادي أبستمولوجي (معرفي) وسوماتي (جسدي) أيضاً. وهو يرى أن معرفتنا كلها تنبع من تفاعلنا مع واقع مادي. والحديث عن الله، مثلاً، مشتق بالمماثلة مما نعرفه عن العالم المحيط بنا. وكما يذهب الإكويني فإنه إذا كانت الاستعارة هي نمط الخطاب الأنسب للبشر فلأنها تسبك المعنى في نمط حسي نرتاح إليه أبلغ ارتياح نحن المصنوعين من أجساد. ولكن الإكويني رغم كل إصراره على الحواس لا يرى، كما يرى التجريبيون، أن العقل هو ببساطة وعاء سلبي يتلقى ما يُسمى البيانات الآتية من الحواس، بل على العكس فهو يعلّمنا بأن النشاط الفكري يضفي معنى على الواقع وبالتالي هو شكل من أشكال الممارسة بحد ذاته.

ثمة تماثل بين أبستمولوجيات الإكويني وماركس. فالإكويني ينظر إلى أي «معلومة حسية» على أنها تجريد من الصواب المعقّد لخبرتنا بصفة عامة. وعلى حد تعبير دنيس ترنر فإن «الفكر يجمع، بأفعال فهم، الخبرة «المجردة» لكل حاسة من الحواس وبذلك استيعاب الوقائع الملموسة والكثيفة التي تجد معناها فيها»[٢١]. ويكتب ماركس بطريقة مماثلة في «الغروندريسة» عن الفهم البشري بوصفه «ينبثق» من المجرد إلى الملموس. ونحن عموماً نفكر في المجرد على أنه سامٍ وعويص في حين أن الملموس بسيط وشائع ولكن كلا المفكرَين يضعان هذا النقيض على رأسه. فالفكر يبدأ عند ماركس

٢١- Friedrich Nietzsche, *The Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ*, p. 89.

بمقولات مجردة، مثل النقود، يرى أنها مفاهيم بسيطة، ثم يمضي إلى تركيبها في وقائع معقدة مثل نمط الإنتاج التاريخي. وهذه الظواهر هي الملموسة حقاً، بمعنى تقارب سمات مختلفة.

التماسيح أيضاً قطع ذات معنى من المادة، والعقل ليس حكراً على البشرية. فإن حيوانات أخرى قادرة أيضاً على التعقل، كما يوافق الإكويني بلا تردد بل أن يكون المخلوق حيواناً هو بنظره أن يكون عقلانياً. والعقل ليس إلا مَلَكة من النوع المناسب لمثل هذه الأشكال العضوية من الحياة على النقيض من فكر المَلاك مثلاً. والكلب الذئبي يمكن أن ترشده معتقدات وتعليلات وهو قد لا يكون قادراً على فتح حساب توفير أو الانضمام إلى فرقة الفتيات المرشدات ولكنه يستطيع بكل تأكيد أن يخلص إلى أن الخروج في نزهة غير وارد وبالتالي من الأفضل أن يوفر على نفسه عناء النباح. ولكن قدرته على التعليل تقتصر على محيطه المباشر، الأمر الذي يصح على الأطفال. فالأطفال يستطيعون التعليل ولكنهم لا يستطيعون أن يصوغوا فرضيات بروعة فرضيات آينشتاين. ولا الكلب يستطيع أن يقيّم سلوكه تقييماً نقدياً، وهي عملية مراقبة ذاتية تتطلب نوعاً من الانعكاسية الذاتية لا يمكن أن تتوفر إلا باللغة. باختصار إنه لا يستطيع أن يكون حيواناً أخلاقياً بقدر ما أن الرضيع لا يستطيع أن يكون رضيعاً أخلاقياً (أو هنا حتى الله الذي ما من لاهوتي محترم يعتبره كائناً أخلاقياً). فالأطفال الرضع لا يستطيعون أن يسألوا أنفسهم إن كان من الأفضل لهم ألا يولدوا رغم أن أشقاءهم وشقيقاتهم الأكبر قد يكون لديهم رأي بهذه المسألة. وأم الفراخ لا تستطيع أن تقنع نفسها بالتغلب على غريزتها التي تدفعها إلى إطعام فراخها. وهي لا تستطيع أن تتأثر بالعبث الوجودي للمشروع بأكمله وتقرر التحليق إلى جزر الباهاما بدلاً من إطعام فراخها.

ما يصنع الفارق عند الإكويني هو أن الكائنات البشرية حيوانات ناطقة فضلاً عن كونها حيوانات حسية. وهذه هي العلامة الأساسية لعقلانيتنا. فمشاعرنا نعبر عنها بواسطة اللغة، بخلاف الحلزون. وهذا في المقام الأول هو الذي يتيح لنا درجة من المسافة الذاتية، وبالتالي درجة من المراجعة الذاتية النقدية. وأنظمة الإشارات عند الدلافين أنظمة معقدة على نحو يثير الإعجاب ولكن من الصعب ألا نشعر أن أعمال بروست تعلو عليها. فاللغة تسمح لنا بأن نكون أكثر حميمية مع بعضنا البعض من مجرد التواصل الجسدي. والعشاق الذين يقضون الليل في الدردشة أكثر حميمية من الذين يمارسون الجنس فحسب. ولكن على الغرار نفسه فإن الحيوانات الناطقة تستطيع أن تعيث دماراً أكثر بكثير من الحيوانات غير الناطقة. فالسناجب لا تستطيع أن ترتكب إبادة جماعية إلا إذا كانت ترتكبها بسرية لافتة. ذلك أن تفكيرها دقيق إلى حد لا يسمح بذلك. ولكنها لا تستطيع أن تؤلف عملاً مثل أوبرا دون جوان أيضاً، وللأسباب نفسها إلى حد بعيد. ويجادل جيورجو أغامبين Giorgio Agamben في عمله The Open «المفتوح» قائلاً إن البشرية تتكون بالابتعاد عن حيوانيتها والتسيد عليها وتدميرها ولكن يفوته أن يقول ما فيه الكفاية عن كيف يمكن أن يكون هذا التشييء الذاتي مصدر قيمة فضلاً عن سبب وقوع كارثة[٢٢].

اشتهر فيتغنشتاين بإعلانه في «تحقيقات فلسفية» أن الأسد إذا تمكن من النطق فإننا لن نكون قادرين على فهم ما قاله[٢٣]. ألا نستطيع أن نجد مترجماً يجيد اللغة الأسدية ويضع سماعتي رأس لترجمة ما

٢٢- Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2004).

٢٣- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 223.

يقوله ترجمة فورية؟ فيتغنشتاين لا يرى ذلك ممكناً. فإن شكل الحياة المادي للأسد هو بكل بساطة بعيد عن شكل حياتنا المادي بحيث لا يكون الحوار ممكناً بيننا وبينه. والأسد بسبب تكوينه الفيزيولوجي لا ينظّم العالم بطريقتنا في تنظيمه. وعلى نحو مماثل يفترض نيتشه في كتابه «إرادة القوة» أن الحيوانات الأخرى تسكن دوائر غريبة على دائرتنا، وبالتالي لا تبدي دائرتنا رغبة في الدردشة مع طيور البطريق. وهو يعتقد، مثله مثل الإكويني، بأننا نفكر بالطريقة التي نفكر بها بسبب نوع الجسد الذي نمتلكه. وإن جسداً مغايراً سيتمخض عن عالم من نوع مغاير. ولكن فيتغنشتاين قد يكون مخطئاً في افتراضه القائل إن مثل هذه العوالم غير متناسبة بصورة متبادلة. ويدعي ألاستير ماكنتاير على سبيل المثال بأنه لو كانت الدلافين قادرة على النطق لتمكن الخبراء المختصين بها من فهمها[٢٤]. وهناك، بنظر مارتن هايدغر Martin Heidegger أيضاً، قدر من التداخل بين عالمنا وعالم مخلوقات غير ناطقة ـ حالة يلخصها إعلانه النذير بأن «الكلب... يصعد الدرج معنا»[٢٥]. (ثمة شيء طريف بشكل لا يُقاوَم عن هايدغر بلهجته التنبُئية وأسلوبه الفلسفي المفخَّم في الحديث عن صعودنا الدرج مع كلب).

أياً تكن اختلافاتنا عن الحيوانات فإن أشكال التعليل التي نستخدمها هي، بنظر الإكويني، مغروسة عميقاً في طبيعتنا الحيوانية، وهذا سبب واحد من الأسباب في أنه ليس بأي حال من الأحوال ذلك العقلاني العقيم الذي يتصوره البعض. فلأن فكرنا متشابك مع وجودنا الحسي والعاطفي، لا بد أن يختلف عن «فكر» كومبيوتر ذكي ليس لديه حياة

٢٤- انظر:

Macintyre, *Dependent Rational Animals*, p. 59

٢٥- Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics* (Bloomington, IN: University of Indiana Press, 1955), p. 210.

حسية أو عاطفية يتشابك معها «عقله». وعلى النقيض من ذلك فإن أقدم مقومات البشر مقومات مادية وعاطفية: الدفء، النوم، الجفاف، حليب الثدي، التواصل بين البشر، الحرية من الضيق، الخ. ومن هذا الجذر المتواضع ينمو عرفان الرضيع غير الناطق بفضل مَنْ يرعاه، الأمر الذي يغرس بدوره بذرة ما يُعرف عندنا بالأخلاق. وعلى هذا الأساس من اللحم والدم نصل في نهاية المطاف إلى التفكير، وسيبقى فكرنا مرتكزاً عليه. ولكن الصحيح أننا إذا فكرنا تفكيراً متمفصلاً بما فيه الكفاية نستطيع أن نصل إلى إغفال هذه البنية التحتية المادية والعاطفية، وهي حالة معروفة عموماً بأنها الفلسفة.

التعليل متداخل مع مشاريعنا العملية ولكن هذه المشاريع نفسها ليست شؤوناً عقلانية محضة. فالهدف النهائي لكلِ نشاط بشري هو السعادة أو الرفاه، ولكن رغم أن العمل المرهق لتعلم طريقة بلوغ هذا الهدف يشتمل على إعمال العقل فإنه لا يُختَزَل إلى العقل وحده. وهذا ليس لأن العقلانية قضية محايدة، بلا عواطف. فأن يكون المرء معقولاً هو أن يسعى إلى التعامل مع وضع ما كما هو في الحقيقة، وهي مهمة شاقة تتضمن التغلب على نرجسيتنا ومصلحتنا الذاتية [٢٦]. كما أنها تتطلب صبراً وإصراراً وإبداعاً وأمانة وتواضعاً وشجاعة على الاعتراف بالخطأ واستعداداً للثقة بالآخرين ورفض الفنتازيات المخدّرة والأوهام الانتهازية وقبول ما قد يكون ضد مصالحنا الذاتية، وغير ذلك. وبهذا المعنى تكون الموضوعية مسألة أخلاقية، لا تمت بصلة إلى التعفف بلا دم، بل على العكس فإن من مصلحتنا أن نكون عقلانيين. وهي قد تكون مسألة يتوقف عليها بقاؤنا. وأن تكون منفتحاً على حقيقة وضع

٢٦– انظر:

John Macmurray, *Reason and Emotion* (London: Faber & Faber, 1962), p. 7.

ما هو أن تُبدي اهتماماً غير أناني به، والاهتمام غير الأناني بما يقع وراء الأنا الصاخبة معروف تقليدياً على أنه الحب. ويكون الحب والمعرفة بهذا المعنى متحالفين، وهي وشيجة تتبدى بأسطع صورها حين تصل إلى معرفة أشخاص آخرين. ونحن لا نستطيع أن نعرف آخرين إلا من خلال الكشف عن أنفسهم باختيارهم، الأمر الذي يتضمن بدوره ثقة هي نفسها نوع من الحب.

المشاعر، مثل الأفكار، يمكن أن تكون عقلانية أو غير عقلانية. وهي يمكن أن تكون مناسبة لطبيعة موضوعها أو يمكن أن تكون غير متناسبة معه، في حالة «الانفعال العاطفي». إذ من العقلاني أن نحزن على موت عزيز لنا ولكن ليس من العقلاني أن تنتحر من قمة منحدر سحيق لأن حيوانك «الهامستر» الأليف قضى نحبه أخيراً. ومع ذلك فإن العقل لا يمضي في الشوط إلى نهايته. وصحيح أنك ما لم تقدم أسباباً لحبك شخصاً ما سيكون من الصعب أن نرى كيف تستطيع أنتَ نفسك أن تعرف أنك تحبه. ويجب أن يكون المرء قادراً على أن يأتي بمسوغات لحبه شخصاً آخر: لديها ثروة طائلة، ورشيقة بحيث تجعل كيت وينسلت تبدو كنغ كونغ ومتسامحة بدرجة استثنائية مع الرجال الكسالى النرجسيين، إلخ. ومهما يكن فإن التواطؤ بين الحب والعقل لا يكون كاملاً وإن طرفاً ثالثاً قد يعترف بقوة تعليلك دون أن يكون هو نفسه واقعاً في حبها. وفي النهاية يسمو الحب والرفاه على العقل لكنهما يغرقان إذا فرَّطا به. ويصح الشيء نفسه على العلاقات بين العقل والإيمان.

العقلانية التي لا تقوم على وجود حسي عملي هي ببساطة عقلانية معطوبة: إنها ليست عقلانية حقاً على الإطلاق. والعقل المنفصل عن الحواس شكل من أشكال الجنون، كما اكتشف الملك لير. ومن أسماء ما يمكن أن نعتبره تعليلاً حسياً هو اسم «الجمال»، الذي يرى

النور أولاً لا بوصفه حديثاً عن الفن بل بوصفه خطاباً من خطابات الجسد[٢٧]. ويمثل الجمال محاولة من جانب شكل بلا حياة من أشكال العقل التنويري لاستيعاب ما يمكن أن نسميه منطق الحواس. إذ يبدأ علم الجمال الحديث حياته كمحاولة لتهريب الجسد وإعادته إلى شكل من أشكال العقلانية يهدد بطرده على أساس أنه وزن زائد. وفي العمل الفني قبل كل شيء يتآمر العقلاني والحسي تآمراً مثمراً بينهما. ولكن الجمالي ليس مجرد ملحق بالعقل كما كانت فلسفة التنوير تميل إلى الاعتقاد. ومن دون اعتراف العقل بمصدره في الحياة الحسية لا يمكن أن يكون عقلانياً أصلاً. فالعقلانية البشرية على نحو متميز عقلانية تستجيب لحاجات الجسد وحدوده.

هناك ما هو أكثر من ذلك في العلاقة بين العقل والجماليات. فالعمل الفني هو أيضاً نموذج لما يسميه أرسطو «براكسيس» (الممارسة العملية أو التطبيق العملي)، بمعنى ذلك النوع من النشاطات التي تكون بضاعتها داخلية بالنسبة لها[٢٨]. وما لم تكن موهوباً مثل جوشوا بيل (عازف كمان ومايسترو أميركي) فلا جدوى في عزف الكمان أبعد من نمط الإنجاز الخاص بالنشاط نفسه. إنه شكل من الممارسة يؤسس نفسه ذاتياً ويكوّن نفسه ذاتياً ويثبت صلاحيته ذاتياً. والضحك والفكاهة والرقص والجنس والعزف على المزمار وجمع صحون خزفية غالية إلى حد الجنون لوضع قطعة من الصابون فيها والسكر

٢٧- انظر:

Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1990), Ch. 1.

٢٨- انظر:

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1981).

حتى العربدة، كلها لا تجديك نفعاً. فالعقلانية التي تحكم هذه الأفعال ليست عقلانية أداتية، والمرء لا يتعامل مع مثل هذه النشاطات على أنها ببساطة وسيلة لتحقيق غاية مختلفة مثل تهشيم زجاج سيارة لأخذ حقيبة يد من تصميم لويس فيتون متروكة على المقعد. صحيح أن الفن قد يكون أداتياً بمعنى إثراء إحساس المرء بالوجود الإنساني ولكنه لا يستطيع النجاح في ذلك إلا إذا تركز اهتمام المرء تركيزاً لا يتزعزع على العمل الفني نفسه، على ما يسميه ماركس قيمته الاستعمالية وليس قيمته التبادلية. ولا ينفصم معناه وقيمته عن أدائه الفعلي، الأمر الذي يصح، بنظر أرسطو، على ممارسة الفضيلة أيضاً.

عموماً تكون هذه الأنواع من النشاط أثمن الأنواع. صحيح أن بعض الأفعال الأداتية لا تقل قيمة (إطعام الجائع مثلا)، ومن دون عقلانية أداتية من نوع ما لن نكون قادرين أبداً على تخليص العالم من الأسلحة الكيمياوية، ولن يكون غالبيتنا قادرين على مغادرة الفراش، وهو شرط لا غنى عنه لتخليص العالم من الأسلحة الكيمياوية ولكن مع ذلك فإن غالبية إنجازاتنا العظيمة تحمل غاياتها داخل نفسها. وباستخدام مصطلح لاهوتي مرة أخرى، فإنها موجودة بلا أي مبرر. وحين نُقدِم على مغامرات كهذه نكون في ذروة معقوليتنا. ويكف العقل عن أن يكون مجرد أداة أو وسيلة تآمرية ويصبح شكلاً من أشكال تحقيق الذات يُقيَّم لذاته.

وعلى النقيض من ذلك فإن العمل أداتياً يخاطر بالتفافه على الخصائص الحسية الفاعلة للأشياء باسم تحقيق هدف ما. فنحن لا نتوقف متأملين بهيام شكل تذكرتنا لركوب القطار وملمسها قبل أن نسلمها على مضض إلى المفتش. وبالنسبة للماركسية فإن الرأسمالية تنطوي على حفلة استهلاكية ماجنة للحواس ولكن المفارقة أنها أيضاً نمط وجود زاهد لا جسد له بعد تجريد الأشياء من حجمها واختزالها

إلى الوضع التجريدي للسلع. ويصيب تجريد مماثل جسدَ الإنسان، كما سنرى بعد لحظة. وكان برتولت بريشت يحلم بمستقبل قد يصبح الفكر فيه متعة حسية حقيقية، والاشتراكيون عموماً يتطلعون إلى زمن يمارس فيه العقل قَدْراً أقل من السيطرة الاستبدادية على حياتنا، وأن يبقى لا غنى عنه قطعاً للشؤون البشرية. والفكر السياسي الراديكالي هو حقاً في خدمة الممارسة السياسية ولكن هذه الممارسة تهدف إلى تحقيق وضع يمكن أن نكون فيه أكثر تحرراً للاستمتاع بإعمال العقل من أجل إعمال العقل. والاشتراكيون الذين يروجون علامة تجارية من النفعية اليسارية (لا يمكن تبرير النظرية إلا إذا أسفرت عن تغيير عملي، يُفضل أن يكون خلال الساعات القليلة المقبلة) لا يرون أننا لن نتحرر تحرراً حقيقياً إلا حين نكف عن الشعور بالحاجة إلى الاعتذار عن ممارسة العقل أمام محكمة متجهمة من محاكم النفعية التاريخية.

الفصل الثالث

تحرير الحواس

ليس هناك دليل على أن كارل ماركس يدين بشيء إلى توماس الإكويني رغم أن فريدريك نيتشه يقتبس من اللاهوتي الورع باستفاضة في عمله On the Genealogy of Morals «نَسَب الأخلاق». ولم يكن ماركس من المعجبين باللاهوت القروسطي ومع ذلك رأينا أن هناك بعض أوجه الشبه اللافتة بين المفكرّين ربما يمكن أن تُعزى إلى الحقيقة الماثلة في أن كلاهما تأثرا بأرسطو. فإن ماركس أيضاً كان مادياً جسدياً (سوماتياً) منطلقه حياة بشرية عملية حسية نشيطة. وهو لا يهتم بالمادية الأنطولوجية بمعنى التساؤل مِمَ يتكون العالم، ولا شك في أنه كان سيرفض القضية على أنها ميتافيزيقية إلى حد العبثية. وكانت لديه طريقة حيوية في التعاطي مع ما يراه أفكاراً خيالية. إذ كان ماركس، مثله مثل نيتشه وفيتغنشتاين، فيلسوفاً يضمر ازدراءً دفيناً للتفلسف. وكان رفيقه فريدريك إنغلز مادياً بالمعنى الفلسفي المتعارف عليه للكلمة، ولكن ماركس نفسه لم يكن كذلك. وبنظره فإن مجال البحث المادي هو التاريخ والمجتمع.

كان ماركس، باعتماده المقاربة التي اعتمدها، يرى أنه يدشن نمطاً جديداً من المادية. وهو يزعم في أولى موضوعاته عن فيورباخ أن كل

ما سبق من نزعات مادية ارتكبت الخطأ المتمثل في أنها لا تتصور «الشيء، الواقع، الحسية... إلا في شكل الموضوع أو التأمل، وليس بوصفه نشاطاً بشرياً حسياً، ليس ذاتياً»[1]. ويرى ماركس أن مواطنه لودفيغ فيورباخ محق في الانطلاق من الطبيعة الجسدية للبشرية، ولكن المشكلة أن فيورباخ لم يستوعب هذه الطبيعة على أنها فاعلة. وبالنسبة له، كما للتجريبيين، فإن الحواس تبقى أعضاء سلبية من حيث الأساس في حين أنها عند ماركس من السمات التكوينية للممارسة البشرية، أنماط من التعاطي مع العالم. صحيح أن التجريبيين يقيمون معرفتهم ونشاطهم على أساس الجسد، كما يفعل ماركس نفسه، والمشكلة بنظره هي، ببساطة، أن تصورهم للجسد تصور زائف وأن مصطلحات مثل «بيانات حسية» و«انطباعات حسية»، ناهيكم عن الفكرة الغريبة بأن المفاهيم صور في رأس المرء، تنم عن نظرة متشيِّئة لما هو من لحم ودم. ودرس فيتغنشتاين لاحقاً الفكرة القائلة إن حواسنا «تُطلعنا» على نحو ما أو تقدم لنا «دليلاً» على محيطنا. يضاف إلى ذلك أن الفكر التجريبي في ولائه العنيد للحواس يجد صعوبة في أن يشرح كيف يخطو المرء من هناك إلى الأفكار. وإذا كان هناك النزر اليسير من الجسد في العقلانية فإن هناك الكثير منه في التجريبية.

ماركس حتى يتحدث عن الحواس بوصفها «منظّرين في ممارستهم الآنية» [2] بمعنى أنها، على غرار التأمل النظري، قادرة على الارتباط بالأشياء لكونها أشياء وليس لغاية وظيفية ما. ونموذج ذلك هو الجمالي. فأن ترى شيئاً رؤية جمالية يعني، كما يُفترض

١- **«Theses on Feuerbach»**, in Marx and Engels, *The German Ideology*, p. 121.

٢- Marx, *Early Writings*, p. 352.

عموماً، رؤيته رؤية تأملية، ولكن التعارض الحقيقي بالنسبة لماركس ليس بين العملي والجمالي بل بينهما من جهة والأداتي أو النفعي من الجهة الأخرى. فنحن نحترم الصفات المحدَّدة للأشياء، الأمر الذي ينتمي إلى مضمار الجماليات، حين نستخدم هذه الأشياء من أجل الغايات العملية التي صُنعت من أجلها، وهذا ما يعنيه ماركس بالقيمة الاستعمالية. لذا يكون العملي والجمالي متحالفين تحالفاً وثيقاً، وهذه ليست الطريقة التي نفكر بها عادة في المادة. وعلى النقيض من ذلك فإن القيمة التبادلية والعقل الأداتي يستخدمان الأشياء كوسيلة، بكل بساطة، لتحقيق غاية، دون اعتبار يُذكر لخصوصيتها الحسية[٣]. وبهذا المعنى يكونان، رغم كل توجههما العملي، قوتين لاغيتين للمادية.

يجادل ماركس بأن قدراتنا الحسية ليست ثابتة ومعطاة بل لها تاريخ معقد خاص بها. وهي تتطور مع شروع البشرية في الاشتغال على العالم المادي محوّلة تكوينه الحسي في مجرى العملية. وهكذا يكون الجسد، وهو ظاهرة طبيعية، نتاجاً اجتماعياً مثله مثل غالبية الأشياء التي نراها ونلمسها ونتذوقها. ويكتب ماركس في «الأيديولوجيا الألمانية» The German Ideology أنه «حتى الأشياء التي تتسم بأبسط «يقين حسي» لا تُعطى [للبشرية] إلا من خلال التطور الاجتماعي والصناعة والخطاب التجاري»[٤]. ويبدو أنه أغفل للحظة أن النجوم والشلالات والعنز الجبلي أشياء ذات يقين حسي لكنها ليست نتاجاً اجتماعياً. وأن تاريخ الصناعة، بأوسع معنى للكلمة، هو «الكتاب المفتوح لقدرات

٣- ناقشتُ هذه القضايا بصورة أوسع في عملي:
«Bodies, Artworks and Use Values», *New Literary History*, 44, 4 (Autumn,2013), pp. 561-73.

٤- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 62.

البشرية الجوهرية، بل هو السيكولوجيا البشرية حاضرة في شكل ملموس»[٥]. ويبدو كما لو أن تاريخ الإنتاج الذاتي البشري، بمعنى يشمل شم وردة وأكل دراقة، هو الجسد البشري الذي تتجسد فيه روح الإنسان. وما يكون من وجهة نظر تراكم قوى منتجة يكون، لدى النظر إليه من زاوية أخرى، قصة مصدر الإحساس. فالقدرات الحسية والمؤسسات الاجتماعية وجهان لعملة واحدة.

ولكن العلاقة بين وجهي العملة علاقة مأزومة. ويؤشر عدد من المفاهيم الماركسية الأساسية ـ الصنمية، التشييء، الاغتراب، التسليع ـ وجود مشكلة في هذا المضمار. وفي اختلال غير معهود بالعلاقات بين المادة والروح فإن الصنمية والخيال والتجريد كلها مبنية، بنظر ماركس، في هيكل الواقع الاجتماعي، ويمكن أن تمارس سطوة غريبة عليه. ونحن نتعامل هنا مع أوهام مؤثرة وليس خيالات عبثية. وهناك قلة من النشاطات أكثر ملموسية من العمل ولكن حتى هذا، كما يذهب ماركس، يصبح تجريداً في الظروف الرأسمالية، عندما يعمل الفرد أقل لإنتاج أشياء محدَّدة وليس لتحقيق ربح. والسلع أيضاً ظواهر مجردة، وسائط تبادل محضة، ولكن تفاعلاتها في مجتمع السوق تحدد حقاً مصير أفراد من لحم ودم. ويمكن لحدوث تقلب في سوق الأوراق المالية أن يسبب البطالة لآلاف الأشخاص. والأيديولوجيا قد تتعامل معنا بأشباح وأوهام ولكنها إذا ألهَتْنا بذلك عن الحاجة إلى تغيير سياسي فإنها تكون حقيقية بما فيه الكفاية.

حتى أبسط النشاطات الحسية تفترض مسبقاً قدراً كبيراً من التمهيد المادي. ويكمن وراء تلمسنا وتذوقنا تاريخ كامل من التجارة البشرية مع العالم. وعلى النقيض من ذلك يغفل فيورباخ أن

٥- Marx, *Early Writings*, p. 354 (ترجمة هذه الطبعة معدلة قليلاً).

يرى الواقع المادي من حوله على أنه واقع «مُنتَج» حسياً وبالتالي واقع اجتماعي وتاريخي. وإذا أوقف مثل هذا الإنتاج سنة واحدة فقط، كما يعلق ماركس بتهكم، فإن فيورباخ سرعان ما سيجد أن العالم البشري برمته توارى عن الوجود، ومعه هو نفسه. وعلى النقيض من ذلك فإن منطلق ماركس هو بكل بساطة ليس الطبيعة المادية للبشرية بل رجال ونساء بوصفهم «ذوات فاعلة» مادية. وباستخدام حشد من الأوصاف يتحدث عن الأفراد البشر على أنهم كائنات «جسدية، حية، حقيقية، حسية، موضوعية»(٦). فهم أجساد فاعلة وليس أشياء مفكرة، مخلوقات لا يعرفون العالم إلا كما يعبر عن نفسه في سياق نشاطاتهم العملية. وكما يكتب يورغن هابرماس Jurgen Habermas فإن «أساس موضوعية المواضيع الممكنة للخبرة يكمن [عند ماركس] في هوية طبقة ثانوية، هي تنظيم الإنسان جسدياً، بشكل يكون معه موجهاً نحو الفعل»(٧).

وهكذا يكون العمل عند ماركس، أو الإنتاج بشكل أعم، مقولة أبستمولوجية (معرفية) فضلاً عن كونه مقولة اجتماعية واقتصادية. وما تكون عند الفيلسوف مواضيع ممكنة للخبرة تكون عند المادي ثمار نشاط منتج، وهذا هو الذي يضمن موضوعيتها. ونحن نعرف الأشياء من خلال عملية تشكيلها. وهكذا فإن ماركس يصوغ ما يسميه

٦- Marx, *Early Writings*, p. 352.

٧- Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity, 1987), pp. 35-6.

للاطلاع على نقد ممتاز لعمل ماركس في هذا الشأن، نقد يدحض استهانته السابقة بالعلم والموضوعية انظر:

Andrew Feenberg, *The Philosophy of Praxis: Marx, Lukacs and the Frankfurt School* (London: Verso, 2014), especially Ch. 3.

هابرماس «نظرية أنثروبولوجية في المعرفة»[^٨]. والفكر أو اللغة في المقام الأول ليسا ما يعطينا عالماً بل قوى الإنتاج البانية للعالم بمعنى غني، واسع لهذه القوى التي يرتبط بها الفكر واللغة.

وأن تكون البداية من الذات البشرية الفاعلة فإن هذا يعني تفكيك الفارق بين الذوات والمواضيع لأن العلم شأن موضوعي مادي لكنه مقرون بروح (دوافع، قيم، غايات، تأويلات، الخ). كما أنه يعني تخفيف التوتر بين الطبيعة والتاريخ لأن الجسد ينتمي إلى الدائرتين في آن واحد. ويشير ماركس إلى وضع الجسد المتذبذب عندما يكتب عن الإنتاج المادي والجنسي بوصفه إنتاجاً ثنائياً من هذه الناحية[٩]. وهو يكتب «أن إنتاج الحياة، سواء أكانت حياة الفرد نفسه في العمل أو حياة جديدة في التناسل.... يبدو علاقة مزدوجة: طبيعية من جهة وعلاقة اجتماعية من الجهة الأخرى»[١٠]. وهو يلاحظ أن البشرية «ذات طبيعة تاريخية وتاريخ طبيعي»[١١]. وإذا كان يرفض إسقاط الثقافة في الطبيعة فإنه يدرك أن إسقاط الطبيعة في الثقافة خطوة اختزالية بالقدر نفسه.

ربما يبدأ ماركس من الكائنات البشرية بوصفها ذوات فاعلة مادية ولكن لا يُعرَف أين ينتهي على وجه الدقة. وظل مؤلف «رأس المال» المتأخر يعتقد أن التحرر السياسي يهم مخلوقات من اللحم والدم كهذه

٨- Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 41.

٩- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 50.

١٠- المصدر السابق، ص ٥٠. للاطلاع على نقاش مفيد حول هذا الموضوع انظر:

John Bellamy Foster, *Marx»s Ecology: Materialism and* Nature (New York: Monthly Review Press, 2000).

١١- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 63.

ولكن لا يستتبع من ذلك أن التحليل يجب أن ينطلق منها. وفي الحقيقة إن «رأس المال» ليس معنياً بالأفراد على الإطلاق. وهو يعاملهم لأغراضه التشخيصية المحضة بوصفهم «حَمَلة» بنى اجتماعية واقتصادية معينة. وفي ضوء ذلك قد يُقال إن ماركس المبكر لا يبدأ من نقطة بعيدة بما فيه الكفاية. فنحن، ببساطة، لكي نكون ذوات فاعلة يجب أن يكون هناك قدر كبير من البنية التحتية المادية القائمة أصلاً. والحق أن ماركس نفسه يشكو من أن الفكر المثالي لا يبدأ من نقطة بعيدة بما فيه الكفاية. إذ يمكن أن يبدأ المرء بأفكار ولكن من أين تأتي الأفكار؟ ما الذي حدث ليكون الرجال والنساء قادرين على التأمل؟ أي قوى أوجدت الذوات البشرية؟ هذه عموماً تساؤلات مشروعة للذين يشكل الوعي عندهم أصلاً مطلقاً أو أرضية مطلقة. وقد يذهب هؤلاء إلى أن المرء يمكن أن يحاول الحفر تحت هذه الأرضية ولكن هذا بحدِّ ذاته يتطلب وعياً. لذا سيكون المرء مذنباً بارتكاب ما يُعرف تقنياً petition principia (استجداء السؤال أو المصادرة على المطلوب وهي مغالطة من قبيل «وفسر الماء بعد الجهد بالماء»)، أو التسليم المسبق بالمسألة المطلوب البرهنة عليها من أجل البرهنة عليها.

مريدو ماركس ليسوا كلهم يؤيدون حجته بشأن فاعلية الذات. ويعتقد سبستيانو تمبانارو في عمله «عن المادية» On Materlism أن «الأستاذ» مخطئ في الزعم بأننا لا نرتبط بالطبيعة إلا من خلال نشاطنا التاريخي وأن هناك بعداً سلبياً أيضاً للعلاقة. وكما رأينا فإن طبيعتنا الجسدية هي مصدر فاعليتنا الذاتية ولكنها أيضاً مصدر انكشافنا للأذى. وأن نقول إننا فانون يعني القول إن أجسادنا تحمل داخلها بذور دمارها النهائي. وأن ننظر إلى الرجال والنساء على أنهم حيوانات فاعلة تنتج عالماً يعني أن نُعيد إليهم الكرامة التي تنكرها المادية الميكانيكية عليهم في حين أن وعي ضعفهم يمنع هذه الرؤية من أن تصبح رؤية

متعالية. ويعيدنا تمبانارو إلى سمات في الوضع البشري مثل «قصر عمر الوجود البشري وهشاشته، والتناقض بين صغر الإنسان وضعفه، ولانهائية الكون.... العجز الناجم عن الشيخوخة... خوف الإنسان من موته وحزنه على موت آخرين»(١٢). كما أنه يرفض بوصفه «سفسطة مثالية» الرأي القائل إنه بما أن الوسط الذي تعمل فيه البيولوجيا هو دائماً وسط اجتماعي فإن البيولوجي لا شيء والاجتماعي كل شيء. ويمكن أن نضيف إلى «السفسطة المثالية» «رياء ثقافوياً». فحقيقة أن ثقافات مختلفة قد تفسر النزف حتى الموت تفسيرات مختلفة لا تعني أن المرء لا ينزف حتى الموت. ولا شك في أن مما يبعث على ارتياح فرسان النسبية الثقافية أننا نموت بمثل هذه الطرق المتعددة الفاتنة، ولكن سيكون مبعث ارتياح أكبر ألا نموت بالمرة.

ماركس يدرك كون الجسد فانياً، معَذَّباً ومشروطاً بعوامل خارج سيطرته، وهو يتحدث في أحد أعماله المبكرة عن الموت بوصفه طريقة الجنس البشري في توعية الفرد، ومع ذلك فإن الفاعلية الذاتية أساسية في مفهومه للبشرية. وكما يعلق الفيلسوف الاسكتلندي جون ماكموراي John Macmurray فإن «معرفتنا للعالم هي بالدرجة الأساسية جانب من جوانب فعلنا في العالم»(١٣). وبالنسبة لماركس

١٢- Timpanaro, *On Materialism*, p. 50.

١٣- John Macmurray, *The Self as Agent* (London: Faber & Faber, 1969), p. 101.

يتعارض فكر ماكموراي Macmurray مع المدرسة الفلسفية الأنغلوساكسونية التقليدية في تاريخانيتها وجماعيتها. ويصح الشيء نفسه على ألازدير ماكنتاير Alasdair Macintyre، المتحدة باسم الاسكتلنديين والغاليين الايرلنديين وكذلك بعض المفكرين الايرلنديين والاسكتلنديين. الأقل سهولة تجاهل مسائل التاريخ والجماعة على الهوامش الكولونيالية.

فإن الشكل الأساس لهذا الفعل هو العمل. ذلك أن الرجال والنساء لا يستطيعون البقاء إلا بالاشتغال على بيئتهم والتكوين الخاص لأجسادهم هو الذي يسمح لهم بأن يفعلوا ذلك. وحقيقة أنهم حيوانات ناطقة، مثلاً، تعني أن بمقدورهم إطلاق مشاريع تعاونية من النوع الذي يحتاجونه لإعادة إنتاج حياتهم المادية. إذاً، مما له أهمية مركزية عند ماركس هو ما يسميه «التنظيم الفيزيائي [للكائنات البشرية].... وعلاقاتهم اللاحقة ببقية الطبيعة»، وهي طبيعة يصفها في مرحلة من المراحل بأنها «جسد الإنسان اللاعضوي»[١٤]. ويصر ماركس على أن كتابة التاريخ «يجب أن تبدأ دائماً من هذه الأسس الطبيعية وتعديلها في مجرى التاريخ من خلال فعل بشر»[١٥]. والجسد هو الذي يكمن في جذر التاريخ البشري. وتُبدي الكائنات البشرية طبيعة مادية (أو نوع - كائن species – being، كما يسميه ماركس) تتضمن القدرة على تحقيق ذاتها وإعادة إنتاج نفسها، وبذلك تغيِّر شروط وجودها. وهذا هو المقصود بامتلاك تاريخ.

إذاً، المفارقة أن البشر بسبب سماتهم الأنثروبولوجية المعطاة يكونون مخلوقات تاريخية. والزعم بأن لديهم طبيعة متميزة لا يعني الإيحاء بأنهم ليسوا تاريخيين بل على العكس يعني الإصرار على أنهم لا يمكن أن يكفوا عن أن يكون لهم تاريخ حتى إذا حاولوا، إنهم كائنات تاريخية دائماً وبلا استثناء. وأن يكون الإنسان تاريخياً فذلك بحد ذاته ليس نسبياً من الناحية التاريخية. وهناك من يخشون أن هذا يحول ماركس إلى شخصية من الطراز القديم بشكل صارخ، إلى جوهري. ولكن إذا كان المقصود بذلك أن التحول من صلب جوهرنا، وليس

١٤- Marx, *Early Writings*, p. 328.

١٥- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 42.

سمة ظرفية من سمات وضعنا، فليس هناك سبب لرفض هذه اليافطة. وفي كل الأحـوال فإن الكثير من المعادين للجوهريين كانوا أيضاً معادين لليسار. فإن معاداة الجوهرية لا تكون بأي حال من الأحوال دائماً إلى جانب الملائكة السياسيين.

الاعتقاد بأن جوانب معينة من البشرية تبقى ثابتة بهذا القدر أو ذاك ليس من السمات المعلنة على نطاق واسع في فكر ماركس. فهو، بدلاً من ذلك، يُعتبر عادة (بنظر تلاميذه على الأخص) تاريخانياً حتى النخاع ـ تاريخانياً، الظواهر كلها عنده تاريخية على طول الخط، وبالتالي متغيرة وقابلة للتغيير. ومما يبعث على الارتياح أن هذه ليست هي الحال. إذ سيكون من المؤسف أن يسفر تحول تاريخي هائل عن اختفاء تطلع الإنسان إلى العدالة بالكامل. فالتحول ليس بأي حال من الأحول خيراً بحد ذاته. ومن حسن الحظ أن يموت المستبدون ولكن ليس من حسن الحظ أن يموت المناضلون من أجل الحرية أيضاً. وليس كثيراً من أنصار الحراك والصيرورة يحتفون بفقدان الذاكرة. وماركس حقاً تاريخياني ولكن ليس تاريخانياً حتى النخاع. وعلى أية حال فإنه ليس كل تاريخانية راديكالية سياسياً. فهي كانت عقيدة اليمين على الأقل بقدر ما كانت عقيدة اليسار. وإن وضع ظاهرة ما في سياقها التاريخي ليس اتخاذ خطوة سياسية بعد. ومن المؤكد أن ماركس يؤمن بوجود وقائع لا تغير إحداها الحاجة إلى العمل. وهو يتحدث عنه في «رأس المال» بوصفه حقيقة «دائمة» من حقائق الوجود البشري. فالملائكة والأرستوقراطيون لا يحتاجون إلى العمل ولكن البشرية بصفة عامة ستهلك بدونه. والاشتراكية تشتمل على تقصير يوم العمل وإنهاء الكدح المهين ولكنها لا تستطيع أن تلغي ضرورة العمل.

هناك سمات عديدة للبشرية ـ اللغة، الموت، المرض، الخوف،

الإنتاج، الضحك، الجنسوية، الخزن على فقدان أحبة، التمتع برفقة أحدنا الآخر، وما إلى ذلك ـ تكون طبيعية بالنسبة للجنس البشري[١٦]. وبما أنها ترتبط بنوع الكائنات المادية الذي ننتمي إليه يكون من الخطل أن ينفي من يسمون أنفسهم ماديين هذه الحقيقة. وأحد الأسماء التي تُعطى لأولوية الطبيعة على الثقافة هو الموت. وينظر بعض الاشتراكيين بعصبية إلى مثل هذه الدعاوى لأنها قد توحي بأن لا شيء يمكن أن يتغير في الوضع البشري. وإضفاء صفة «الطبيعي» على ما هو تاريخي وسيلة معروفة عند الأيديولوجيات المهيمنة. ولكن يستتبع من حقيقة أن الموت طبيعي أن إرسال الابن إلى مدرسة إيتون الخاصة طبيعي أيضاً. وتحذر كيت سوبر Kate Soper من أن الحديث عن المرض مثلاً بوصفه جزءاً من الوضع البشري يخاطر باختزال التاريخ إلى الطبيعة ناظراً إلى تحلل الجسد على أنه مصير محتوم بحت[١٧]. وهو بهذا المعنى حصراً يواسي الخصوم السياسيين. وهذا كمن يدعي أن الراديكاليين يجب ألا يتحدثوا عن الشارتريين أو دعاة منح المرأة حق التصويت لأن أي حديث إيجابي عن التقليدي قد يُفهم خطأً على أنه حب لمراسم «تغيير الحرس». ومهما يكن من أمر فليس كل أيديولوجيا تحيل الأشياء إلى الطبيعة بأي حال من الأحوال، ولا الطبيعة كلها مقاومة للتغيير بأي حال من الأحوال.

---

١٦ – انظر:

Norman Geras, *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend* (London: Verso, 1983).

وهو عمل يجادل بأن ماركس كان بالفعل لديه مفهوم للطبيعة البشرية وأنه كان محقاً تماماً في ذلك.

١٧ – Kate Sopre, «Marxism, Materialism and Biology», in John Mepham and David-Hillel Ruben (eds), *Issues in Marxist Philosophy*, vol. 2 (Brighton: Harvester, 1979), p. 95.

ويبقى صحيحاً أن تصور ماركس للجسد تصور له حدوده. وكما يلاحظ ريموند وليامز Raymond Williams فإن:

«من حقائق الماركسية الكلاسيكية أنها أهملت، بثمن باهظ عليها، ليس الظروف المادية البشرية الأساسية فحسب.... بل الظروف والأوضاع العاطفية أيضاً، التي تشكل جزءاً كبيراً من كل علاقة وممارسة بشرية مباشرة. ومشاكل الجنسوية، بما فيها الجنسوية الإشكالية، هي من بين أبرز ما أغفلته»[١٨].

ثمة قدر من الحقيقة في هذا النقد رغم الحقيقة الماثلة في وجود مفكرين ماركسيين (وليام موريس ورايش وفروم وأدورنو وماركوزة وآخرون، ناهكيم عن كوكبة كاملة من النسويات الماركسيات) كتبوا بوضوح عن هذه القضايا. كما تجدر الإشارة إلى أنه منذ كتب وليامز هذه الكلمات أصبح الجسد الجنسي يطغى تقريباً على الجسد العامل. ويكمن وراء هذا التغير تاريخ سياسي من الخسارة والربح، من التقدم والتراجع.

إذاً، بنظر ماركس إن الطبيعة أكثر أساسيةً من التاريخ لأنها في شكل جنسنا ـ كينونتنا تسمح بأن يكون لنا تاريخ أصلاً، بل إنها ما يقرر أننا «يجب» أن يكون لنا تاريخ. كما أنها أكثر أساسيةً بمعنى أن السرديات التي نستطيع صوغها محدَّدة بنوع الحيوانات الذي نحن منه. وبواسطة العمل واللغة على السواء، وهما نشاطان متواشجان تواشجاً وثيقاً، يكون المخلوق البشري قادراً على بسط جسده على الكوكب بالأطراف الاصطناعية التي نسميها مؤسسات. ومن بينها تكبير قدراتنا الجسدية المعروفة على أنها التكنولوجيا. وبغرور لطيف يتحدث ماركس في «الغروندريسة» عن الثقافة بوصفها تحويل التربة إلى امتداد للجسد. ولكننا لا نستطيع أن نمد أجسادنا بهذه الطريقة

١٨- Raymond Williams, «Problems of Materialism», *New Left Review*, 109 (May-June, 1978), p. 14.

إلا في حدود تكويننا الجسدي. فهي يمكن أن تمتد إلى القمر ولكنها على الأرجح لا تمتد إلى النجوم البعيدة. وحتى في ما يُسمى مستقبل ما بعد البشرية، مستقبل اندمجت فيه التكنولوجيا اندماجاً كاملاً بالجسد البشري، يبقى «هذا» الجسد بكل قيوده المادية موضع تساؤل. وإذا تطورت عملية الاندماج بقدر كاف فإننا قد لا نعود قادرين بالمرة على الحديث عن جسد بشري تحديداً.

الطبيعة دائماً تعمل في وسط الثقافة (التي تظهر على قوائم الأكلات في المطاعم مثلاً) ولكن الاعتقاد المادي يذهب إلى أنها قبل الشؤون البشرية ومستقلة عنها. فالسحليات والمجالات المغناطيسية ليست موجودة من أجلنا، ونحن قد نعتمد على الطبيعة ولكن الطبيعة لا تعتمد علينا. وأن نعيش في مجتمع لا يعني الكف عن العيش في الطبيعة بل «معايشة» الطبيعة بطريقة محددة ـ بالعمل مثلاً الذي يمنحها معنى إنسانياً. ويرى ماركس أن هذه العلاقة بالعالم المادي، عن طريق التاريخ، هي التي تطردها الفلسفة المثالية من تأملاتها. وبالنسبة لبعض المفكرين المثاليين، ولكن ليس كلهم بأي حال، فإن الفلسفة تتعامل مع التاريخ والثقافة في حين أن العلوم الطبيعية تتعامل مع الطبيعة. وعلى النقيض من ذلك تريد المادية التاريخية أن تفكر بالبُعدين في آن واحد، دون أن توحد الاثنين. العلاقات بينهما ليست علاقات متناظرة. ورغم أن الحاجات الطبيعية تنشأ في وسط اجتماعي مثلاً فإن الحاجات الاجتماعية ليست كلها ذات أساس طبيعي. إذ ليس هناك أساس طبيعي لرغبة المرء في إلقاء خطاب أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة مرتدياً ملابس الدب ويني الدبدوب (إحدى شخصيات والت ديزني) مهما بدا للأمر أساس في الطبيعة. وليست هناك حاجات طبيعية زائفة ولكن هناك الكثير من الحاجات الاجتماعية الزائفة ـ الطلب على راقصات الموائد بالمقارنة مع الطلب على الكومبيوترات المحمولة مثلاً.

ونحن في تلبية حاجاتنا من خلال الإنتاج المادي نخلق حاجات أخرى يجب إشباعها بدورها، وعلى هذا النحو يُكتب التاريخ البشري. ويُقدِم الرجال والنساء في هذه العملية على ممارسة شكل من أثمن أشكَال الصناعة، هو بنظر ماركس ليس مناجم الفحم أو معامل القطن بل إنتاج الأفراد الذاتي الخاص بهم ـ أحد تسمياته الثقافة. فالجسد الحيواني من النوع غير القادر على العمل المركَّب والرغبة (بالمعنى التحليلي النفسي) والتواصل الواسع، يميل إلى تكرار نفسه، مقيَّداً والحال هذه بدورته البيولوجية في حين أن الكائنات البشرية تستطيع أن تضع مسافة بينها وبين محدِّداتها البيولوجية.

وهي بعملها هذا تستطيع أن تنطلق في سرد مغامر أكثر من حياة اليسروع التي تبدو من وجهة نظر بشرية محضة حياة رتيبة بعض الشيء. وفي الحقيقة إن من شكاوى ماركس ضد المجتمع الطبقي أنه يمنع الأفراد من الإقدام بالكامل على هذه الرحلة الشيقة الخطيرة المحفوفة بالمطبات. فالبشر الواقعون أسرى شكل تلو آخر من أشكال الاستغلال رزحوا حتى الآن في ما يسميه ماركس «ما قبل التاريخ»، خاضعين لقيود اجتماعية يبدو أنها تواجههم بكل عناد الطبيعة نفسها. إنه التاريخ بوصفه تكراراً وليس تجديداً. وبالتالي فإن الفعل التاريخي الحقيقي الوحيد هو القطيعة مع هذه الدورات الشبيهة بدورات حياة الحيوان، والشروع في صوغ سرد أكثر انفتاحاً لأنفسنا. ولأن مثل هذه الملحمة لن تكون متوقعة، بخلاف سلوك اليسروع، فإن اللافت في ماركس أنه لا يقول الكثير عن المستقبل.

الزعم بأن الطبيعة تفوقت أخيراً على الثقافة لا يعني بالطبع إنكار تواشجهما في الممارسة. والعمل، بنظر ماركس، هو النقطة الأساسية التي تلتقي عندها الاثنتان، كما الجسد نفسه. وتقع الجنسوية أيضاً على الحافة بين الطبيعة والثقافة. ويكتب ماركس «إن الكائنات

البشرية التي تعيد صنع حياتها يومياً تشرع في جعل كائنات بشرية أخرى تنشر جنسها»[١٩]. ويجادل قائلاً إن اللامساواة في أدوار الجنسين هي أقدم شكل من أشكال تقسيم العمل. ومع ذلك فالحقيقة أن المجالين، مجال الطبيعة ومجال الثقافة، يرفضان أن يتواءما مع أحدهما الآخر بسلاسة. والعمل لن يكون مرهقاً بهذا القدر لو تواءم المجالان. الطبيعة هي ما يؤذي، مقاومةً جهودنا لتطويعها إلى شكل يمكن التعاطي معه. والزراعة دائماً مهددة بالتبرؤ من جذورها الممتدة في شي متواضع كالطبيعة، مثل طفل «أوديبي» يحلم بأصول أرقى من والديه الحقيقيين العاديين إلى حدّ يسبب الإحراج.

ولكن رغم أن ماركس (منحّين جانباً بعض البوادر الطوباوية المبكرة) يصرّ على لا هوية المضمارين فإن قلة من المفكرين ضاهوا جهوده لاستيعابهما في فكرة واحدة. وكانت الطبيعة والتاريخ، تقليدياً، موضوعين يتنافسان على الاهتمام ولكن ماركس مادي من طراز نادر ينسب دوراً أساسياً للوعي البشري في الوقت الذي يدرس أساسه المادي الاعتيادي. وإذا كان اهتمامه بالسياسة فإنه لا يهمل الفيزيولوجيا. وإذا أصر على الأصل المتدني للأفكار فإنه يؤمن أيضاً بأنها يمكن أن تقوم بدور في تغيير وجه الأرض.

* * *

عمل ماركس في سنواته الأولى على مشروع أصيل إلى درجة أخّاذة. فما من ناقد للنظام الذي عاش فيه شجبه بسبب ما يفعله لحواس الإنسان. ولم تكن هناك فينومنولوجيا للرأسمالية قبله. وبنظر ماركس فإن نمط الإنتاج الرأسمالي يخضع لسيطرة شكل غير جسدي إلى

---

١٩ – Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 49 (ترجمة هذه الطبعة معدلة قليلاً).

درجة رفيعة من أشكال العقل، شكل يرتدي أشكالاً متنوعة. ويعلق ماركس في علمه «مخطوطات اقتصادية وفلسفية» Economic and Philosophical Manuscripts «أن كل الحواس الجسدية والفكرية استُعيض عنها بالاغتراب البسيط لهذه الحواس كلها ـ بحاسة «التملك». وإن الطبيعة البشرية لكي تخلق ثروتها الداخلية اختُزلت إلى هذا الفقر المطلق»[٢٠]. وإذا كان التملك يولّد تجريداً فالمفارقة أن هذا ما يفعله الفقر أيضاً. ذلك أن البضائع التي يحتاجها الفقير من أجل البقاء تُجرد من خواصها الحسية وتُختزل إلى ما يسميه ماركس «شكلاً مجرداً». فأنتَ لا تكترث بما تأكل إذا كنتَ جائعاً أو بأي عمل تحصل عليه إذا كان البديل أن تنام جائعاً.

على النقيض من ذلك يكون النشاط البشري الحقيقي مسألة ممارسة (براكسيس) ـ ممارسة قدرات المرء الحسية والروحية بحرية كغايات ممتعة بحد ذاتها. ونموذج هذا النشاط، بنظر ماركس، هو العمل الفني. إنها مسألة سعادة أو هناء، هي عند ماركس، كما عند أرسطو، نشاط أكثر منها حالة ذهنية. وأصدق أشكال الإنتاج أو «النشاط الحياتي» (مفاهيم يوسعها ماركس أبعد بكثير من أرض المعمل) هو النشاط من أجل النشاط أو الإنتاج من أجل الإنتاج، متحرراً من دافع الضرورة المادية، وهذا برأيه من الفوارق الحيوية بين الكائنات البشرية ونظيراتها الحيوانية ذات التفكير الأكثر نفعية. ولكن في ظروف الرأسمالية لا يبدو «النشاط الحياتي، بل الحياة المنتجة، إلا وسيلة لإشباع حاجة، حاجة الحفاظ على الوجود الجسدي»[٢١]. فنحن نعمل لنحيا، وليس بصفة شكل من أشكال الخدمة والتضامن

٢٠- Marx, *Early Writings*, p. 352.

٢١- المصدر السابق، ص ٢٣٨.

والإنجاز الذاتي. وفي الوقت نفسه فإن رجالاً ونساء آخرين (من يسميهم ماركس أعظم ثروة يملكها المرء) لا يصبحون إلا وسيلة لتحقيق غاياتهم، وهم بالتالي مجردون من ماديتهم.

الرأسماليون لا تهمهم المنتجات التي يصنعونها إلا بالقدر الذي تمثل معه وسيلة لتحقيق ربح. وإذ يُنظَر إلى هذه المنتجات على أنها سلع وليست أشياء فإنها تكون تجريدات محضة، بلا ذرة من المادية في تكوينها. وفي الوقت نفسه يُختزل جسد المنتج إلى وضع أداة عاملة. ويصبح المنتج «كائناً بلا حاجات ولا حواس.... ومن كونه إنساناً يصبح نشاطاً مجرداً ومعدة»[٢٢]. ولكن الرأسماليين بتجريد الآخرين من ثروتهم الجسدية يضعون يداً عنيفة على قدراتهم الحسية أيضاً. ويعلق ماركس:

«ان إنكار الذات، إنكار الحياة وإنكار كل الحاجات البشرية هو المبدأ الأساس [للاقتصاد السياسي البورجوازي]. فكلما تأكل أقل وتشرب أقل وتشتري كتباً أقل وترتاد المسرح أقل وتذهب للرقص أقل وللشرب أقل، وتفكر أقل، وتنظّر أقل وتغنّي أقل وترسم أقل وتمارس هواية المبارزة أقل، الخ، يزيد ما توفره ويكبر ذلك الكنز الذي لا يستطيع العث ولا الدود أن يأكله ـ رأسمالك. وكلما «تكون» أنت أقل يقل تعبيرك عن حياتك، وكلما يزيد ما «تملك» تكبر حياتك «المغترِبة» ويزيد ما تخزنه من حياتك المستَلبة»[٢٣].

الزهد هو الوجه الآخر للتملك. فإن رأسمالك يصبح قوة مصاصة للدماء تُفرغ جسدك من ماهيته. وماركس نفسه لم يكن شديد الميل إلى الرقص أو شراء الكتب أو ارتياد المسرح لأن ما من أحد (كما أشار

٢٢- Marx, *Early Writings*, pp. 285, 360.

٢٣- المصدر السابق، ص ٣٦١.

هو نفسه ذات مرة) كَتَبَ بقدر ما كتبه ماركس عن المال وكان لديه القليل منه مثلما كان لدى ماركس. ولكنه كان يدلل نفسه أحياناً بكأس يتناوله في الحانة.

بيد أن الرأسماليين من ذوي التفكير البعيد عن الزهد يستطيعون بعد أن باعوا حواسهم لسطوة رأس المال، أن يستعيدوها مرة أخرى بقناع آخر. ويكتب ماركس «إن كل شيء لا تستطيع أن تفعله يفعله لك مالك: إنه يستطيع أن يأكل ويشرب ويرتاد المسرح، ويستطيع أن يشتري الفن والعلم والتحف التاريخية والقوة السياسية، إنه يستطيع أن يشتري كل شيء»[٢٤]. فإن رأس المال جسم هلامي، شبح مخيف يتربص في الخارج حين يكون سادته نائمين، ليستهلك آلياً الملذات التي يتخلون عنها ببخل.

هناك طريقة أخرى يمكن أن يُجرَّد الجسد من ماهيته بها. وفي «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» يطرح ماركس نظريته في الاغتراب، حيث يكف الرجال والنساء عن التعرف على أنفسهم في العالم المادي الذي ينتجونه. فإن ثمار نشاطهم من المنتجات ما أن يستحوذ عليها نظام الملكية الخاصة حتى تكف عن التعبير عن هذا العمل فيصبح الأفراد غرباء على أنفسهم ذاتها. وكما تلاحظ [الأكاديمية الاميركية] إيلين سكاري Elaine Scarry فإن ماركس يفترض «أن العالم القائم هو جسد الكائن البشري وأن الرجال والنساء، بعد إلقاء هذا الجسد في العالم القائم، يكونون أنفسهم مجردين من الجسد، يكونون مُتَرَوْحِنين»[٢٥]. ويرى ماركس أن الرأسمالية تسبب

٢٤- Marx, *Early Writings*, p. 361.

٢٥- Elaine Scarry, *The Body in Pain* (Oxford: Oxford University Press. 1987), p. 244.

«اغتراب الإنسان عن جسده ذاته»[٢٦]. وعمل الأفراد الآن ليس جزءاً من كينونتهم الأساسية بل يقع تحت إمرة آخرين. وهم يشعرون به شكلاً من أشكال الكدح خارجٍ نفسهم الحقيقية، مثلما يكون الجسد في الثنائية الديكارتية خارجياً بالنسبة للروح. وهكذا يكف العالم المادي عن أن يكون دائرة فينومنولوجية، ولا يعود أرضاً مؤنَسَنة يتحرك عليها الرجال والنساء بسهولة وعفوية بعد أن استوعبوها في جسدهم، بل عالم صادر طاقاتهم ليبدو بذلك أكثر حياة منهم. والعالم بتوقفه عن أن يكون السياق المسلَّم به لنشاطاتهم يطل عليهم قوةً مجهولة الهوية تحدِّد مصائرهم. ولأن البشر مغتربون عن بعضهم البعض أيضاً فإن الجسد، بالمعنى التشاركي للكلمة، يتحلل أيضاً. وبما أن الواقع المادي يشكل آصرة بين الأفراد فإن فقدان الصلة بهذا الواقع هو بالنسبة لهم فقدان الصلة ببعضهم البعض أيضاً.

إذاً، من أحد أهداف الاشتراكية أن تعيد إلى الجسد قدراته المنهوبة لتتمكن الحواس من التفتح على النحو الذي تستحقه. ويحدث هذا بصورة أقل درامية في الشعر الذي يريد أن يعيد إلى اللغة شيئاً من الامتلاء الحسي الذي حرمها التجريد والمنفعة منه. ونحن لا نستطيع أن نتمتع بقدراتنا الحسية على أنها غايات بحد ذاتها إلا بإرخاء قبضة هذه القوى على شؤون البشر. والنزعة المادية بالمعنى الشائع للكلمة ـ الاهتمام المفرط بالبضائع المادية ـ معادية للمادية. وإذا أردنا أن نغير النظام الاجتماعي الحالي فلأننا، من بين أسباب أخرى، غير قادرين على التذوق والشم واللمس بالحساسية الممكنة.

لذا يكون قمع المُلكية الخاصة تحرير الحواس والصفات الإنسانية كلها تحريراً كاملاً. ولكنه هذا التحرير لأن هذه الحواس والصفات

٢٦- Marx, *Early Writings*, p. 329.

أصبحت بشرية، ذاتياً وموضوعياً. فالعين أصبحت عيناً بشرية مثلما موضوعها أصبح موضوعاً بشرياً اجتماعياً، صنعه الإنسان للانسان. ولهذا أصبحت الحواس بمثابة «منظّرين» في ممارستهم المباشرة. فهي تتعلق بالشيء لذاته ولكن الشيء نفسه هو علاقة بشرية موضوعية بنفسه وبالإنسان... لذا فقدت الحاجة أو المتعة طبيعتها الأنانية، وفقدت الطبيعة منفعتها الوحيدة بمعنى أن فائدتها أصبحت فائدة بشرية(٢٧).

في خطوة جريئة إلى حد مدهش يشق ماركس طريقه بالجدال، من الجسد ذي الإحساس والشعور إلى الأخلاق والسياسة ـ من وصف رائحة الأقحوان أو الاستماع إلى سوناتا، إلى تراكم رأس المال والعلاقات الاجتماعية والملكية الخاصة والأيديولوجيا والدولة. وتُرك لسيغموند فرويد أن يشك في هذه الرؤية المنتشية لجسد الإنسان مُعاداً بشكل حميد إلى نفسه. ويبدو الجسد الذي يتعامل معه ماركس جسداً متحرراً من الرغبة، والرغبة بنظر فرويد هي قوة تُجوُّف الجسد وتشظيه. وهي أيضاً شكل خبيث من التجريد لا يبالي بالسمات الحسية للأشياء. فنحن بدلاً من ذلك نتناهب الأشياء التي من حولنا باحثين في لبها عن واقع يفلت منا باستمرار. وليس مؤكداً أن هذه الخيبة المزمنة ستجد علاجها في الشيوعية. فهناك خواء في قلب الجسد الفرويدي يخرجه عن سكته ويحرف أفعاله. ويكون فعل إدراك الذات مطموساً دائماً تحت بقيّة تعاند التمفصل.

الماركسية هي، من بين أشياء أخرى، تفسير لطريقة جسد الإنسان في إيقاع نفسه، من خلال هذه الأطراف الاصطناعية المعروفة بأنها الثقافة والتكنولوجيا، في شِباك قدراته ذاتها، وتجاوز نفسه. وهكذا

٢٧- Marx, *Early Writings*, p. 351.

تكون الحكاية التي ترويها الماركسية نسخة حديثة مما كان اليونانيون القدماء يعرفونه على أنه ثقة زائدة بالنفس. فالعالم الذي نصنعه يخرج من السيطرة ويختزلنا إلى أتباع له ولكن هذا الشيء لا يحدث لأننا ببساطة كائنات منتجة. فهو عند ماركس نتيجة العلاقات الاجتماعية التي تقع قوانا الإنتاجية في غمرتها. وهذه هي النقطة التي تعبر عندها ماديته السوماتية (الجسدية) أو الأنثروبولوجية إلى المادية التاريخية. وننتقل الآن من وصف الحال مع الحيوان البشري إلى حكاية سرد عنه. إذ ما دامت قوانا الإنتاجية ضئيلة نوعاً ما، كما تمضي الحكاية، فإن على كل واحد أن يكدح للبقاء بكل بساطة على قيد الحياة. ولكن ما إن يبدأ المجتمع بتوليد فائض اقتصادي حتى يصبح ممكناً تحرير بعض الأفراد من الحاجة إلى الكدح، وتكون نتيجة ذلك نشوء طبقات اجتماعية. وتكون أقلية قادرة على السيطرة على الإنتاج والتصرف بقوة عمل الآخرين فيما تكافح الأغلبية للحفاظ على ما تستطيع الحفاظ عليه من ثمار عملها. وهكذا يبدأ الصراع الطبقي. وفي الوقت نفسه يظهر عدد من الرموز ـ قساوسة، شعراء، مشعوذون، مستشارون، أطباء وسواهم ـ يتحكمون بما يمكن تسميته الإنتاج الروحي. ويُعرف ورثتهم الحديثون بالمثقفين. ومن وظائف هذه الفئة المثقفة أن تَطلَع بأفكار تزكّي الوضع القائم، وهي عملية يطلق عليها ماركس اسم الأيديولوجيا. وهناك أيضاً الحاجة إلى قوة قسرية تضبط الصراع الطبقي لمصلحة المستغِلين. وتُعرف هذه بأنها الدولة.

إذاً، تظهر الطبقات الاجتماعية حين تتطور القوى المنتجة إلى مستوى معين ـ مستوى ليس متدنياً بما فيه الكفاية لإجبار الجميع على العمل ولا عالياً بما فيه الكفاية لمنح الجميع كفايتهم من البضائع دون جهد بغيض. واسم هذه الحالة الثانية هو الشيوعية. والسبب الوجيه الوحيد لأن تكون اشتراكياً، إلى جانب إزعاج أشخاص تجدهم مقيتين،

هو أنك لا تحب أن تكون مُكرَهاً على العمل. فعندما يكون هناك ما يكفي من الفائض لتوزيعه توزيعاً عادلاً لا يعود هناك أساس للطبقات الاجتماعية وبالتالي لا تعود هناك حاجة للأيديولوجيا أو الدولة. وبهذا المعنى يكون للسياسة كما يراها ماركس أساس مادي. ولا يمكن أن تتحقق الاشتراكية في أي مكان، وفي أي وقت. وهي ليست مجرد فكرة جيدة يتوصل إليها أحد ما في حلم يراه في الساعة الثانية بعد منتصف الليل، كأن يوزع أوراقاً نقدية بابتسامة مجنونة على غرباء مبهوتين، بل تتطلب شروطاً مادية مسبقة، وإذا حاولتَ تحقيقها دون مراعاة لهذه الحقيقة فالأرجح أن ينتهي بك المآل إلى شكل من الستالينية. وهذا معنى واحد تكون للمنظور المادي فيه دلالات سياسية.

هناك، بالطبع، ما هو أكثر بكثير في المادية مما يوحي به هذا المخطط العاري. فهي أيضاً القصة التي تروي كيف يتحول نمط إنتاج إلى آخر بثورة سياسية وكيف أن هذا كله يساعد على صوغ الأفكار التي نعيش بها. ولهذه النقطة الأخيرة بعض الأهمية. فالشروط المادية لكتابة رواية مثلاً تشتمل على تموين من الغذاء، وأدوات كتابة، وما يكفي من الصحة والعقل للجلوس إلى المنضدة وإنتاج جمل متينة بقدر معقول، وقُفُل على غرفة نوم الأطفال، وما إلى ذلك. ولكن لا يستتبع من ذلك أن الرواية التي تكتبها تعكس هذه الظروف بشكل ما. والنظرية الماركسية، على النقيض من ذلك، تقتفي أثر حاجاتنا المادية وقدراتنا على تحقيق شيء أعظم، كما يُفترض: الفن، القانون، الأخلاق، السياسة، المنظومات الفلسفية، إلخ. وبهذا المعنى لا تكون المادة هي ما يبدأ المرء منها فحسب بل إنها بدلاً من أن تكون مجرد شرط لازم لنشاطات المرء، تشكّل شخصيته من البداية إلى النهاية.

مع ذلك هناك إحساس بأن غاية الماركسية هي تحقيق قدر من الاستقلال عن القوى المادية. فنحن ما دمنا ننتج بحكم الضرورة،

مدفوعين إلى العمل بشح أو حاجة حيوانية، لا نكون في أفضل أحوالنا كجنس من بين أجناس أخرى. وعندما نستطيع أن نصل إلى درجة من المسافة التي تبعدنا عن مثل هذه الحاجات، التي لا ننتج من أجل إشباعها فحسب بل لممارسة قدراتنا الخلاقة أيضاً، حينذاك نكون في أحسن صورنا. والمفارقة، كما رأينا من قبل، أن هذه المسافة التي تبعدنا عن المادة هي نفسها لا تكون ممكنة إلا في ظروف مادية معينة. ونحن نحتاج إلى مثل هذه الظروف لتخطيها. ويصح شيء مماثل على العلاقات البشرية. فطالما أن العلاقات الاجتماعية تُحدَّد من حيث الأساس بالحاجة والمنفعة، لا نكون قادرين على الفرح بوجود كل منا من أجل الوجود ذاته. ولتحقيق ذلك يجب أن نتحرر من معاملة الآخرين معاملة أداتية أساساً تفرضها قوى المجتمع الطبقي علينا. وهذا أيضاً يعتمد في النهاية على حدوث زيادة في الموارد المادية. وفي مقطع مؤثر يلاحظ ماركس أن هذا ممكن حتى في الحاضر الملوث بالكدح:

«حين يلتقي الشغيلة الشيوعيون يكون هدفهم الآني التوجيه، الدعاية، إلخ. لكنهم يكتسبون في الوقت نفسه حاجة جديدة ـ حاجة إلى مجتمع ـ وما يبدو وسيلة أصبح غاية... التدخين، الأكل، الشرب، إلخ. هذه لم تعد وسيلة لإقامة علاقات بين أشخاص. وتكون الرفقة والرابطة والأحاديث، التي بدورها تتخذ من المجتمع هدفاً لها، كافية بالنسبة لهم. فأخوّة الإنسان ليست عبارة فارغة بل واقع، ونُبل الإنسان يشع علينا من أصابعه المهترئة بالعمل»[٢٨].

* * *

يعلن ماركس في «الأيديولوجيا الألمانية» أن «الكينونة الاجتماعية

٢٨- Marx, *Early Writings*, p. 365.

لا تُحدَّد بالوعي بل الوعي يتحدد بالكينونة الاجتماعية»[٢٩]. وهذا الزعم مصيدة للإيقاع بمن لا ينتبه. إذ كيف يمكن للكينونة الاجتماعية أن تحدد الوعي حين يكون الوعي جزءاً لا ينفصل منها؟ فالمعاني والقيم والأحكام والنيات والتأويلات لا تنفصل عن النشاط الاجتماعي بل على العكس لا يمكن أن يوجد مثل هذا النشاط من دونها. وإعطاء زعل بين حبيبين وصفاً فيزيائياً محضاً هو ليس إعطاء وصف لزعل حبيبين. فالأفعال البشرية «مشاريع»، أشكال هادفة من الممارسة تقيم علاقة بين وضع راهن وهدف يقع بعده. ولا يمكن أن تكون لديك مشاريع بلا معنى إلا إذا كنتَ تعني باللامعنى مشاريع «عقيمة». ورمي نفسك على نافذة من الزجاج بعد سهرة قوية في المدينة لا معنى له من زاوية ولكن ليس من زاوية أخرى.

بأي معنى، إذاً، يمكن القول إن الكينونة الاجتماعية تهيمن على الوعي؟ من الواضح أن هذا يصح على رجال ونساء، أفراد يكتسبون الوعي بالمشاركة في شكل عملي من أشكال الحياة. ولكن بأي معنى يكون ذلك صحيحاً بصورة أعم؟ لدى ماركس إجابتان عن هذا السؤال. فأولاً، إنها حاجة مادية تجبرنا على الإنتاج، ومثل هذه الحاجات ليست قضية وعي بالدرجة الأساسية. والمؤكد أن مثل هذه الحاجات يجب أن تصبح واعية لنفسها إذا أُريد إشباعها. وبهذا المعنى يكون التفكير ضرورة مادية. ولكنها تنمو في الجسد وليس في العقل. ويلاحظ تيودور أدورنو Theodor Adorno في عمله «الديالكتيك السلبي» Negative Dialectics «أن الحاجة هي ما نفكر منه»[٣٠].

٢٩- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 47 (ترجمة معدلة).

٣٠- Theodor Adorno, *Negative Dialectics* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), p. 408.

ويصح شيء مماثل على فرويد الذي يرى أن الرضيع الصغير يكون في قبضة مجموعة فوضوية من الدوافع الجسدية التي لم تنبثق الأنا منها بعد. ويكون العقل متأخراً بالمقارنة مع الجسد، وعندما يظهر على المسرح فإنه يقمع العديد من القوى التي دخلت في تكوينه دافعاً إياها في ذلك اللامكان الذي نعرفه باسم اللاوعي.

ثانياً، ثمة إبهام هنا بشأن مفردة «اللاوعي». فهي يمكن أن تعني الأفكار المضمرة في نشاطنا اليومي، يمكن أن تشير إلى منظومات شكلية من المفاهيم مثل القانون والفن والسياسة والأيديولوجيا وما شابه ذلك. كل هذا هو ما يسميه ماركس البنية الفوقية، وهو يرى أن الوعي بهذا المعنى يتحدد فعلاً في النهاية بـ «القاعدة»، التي يعني بها علاقات الإنتاج الاجتماعية. ولكن العلاقة بين القاعدة والبنية التحتية لا تعادل العلاقات بين الفعل والفكر. فالأولى شأن اجتماعي في حين أن الثانية مسألة أبستمولوجية. الفكر باطني بالنسبة للفعل، إنه البطانة المفهومية لكُمّه المادي، إذا جاز التعبير. ولكن رغم أن علاقات إنتاج اجتماعية ستكون موجودة في نظام اشتراكي يُقام في المستقبل فإن ماركس لا يضع في تصوره استمرار البنية الفوقية في الوجود. ولا يعني هذا أنه لن يكون هناك فن أو قانون أو سياسة في ظل الشيوعية بل يعني ببساطة أن هذه النشاطات لن تعود مدعوة لشرعنة سلطة الطبقة الحاكمة.

من الخطأ التفكير في العلاقة بين البنية الفوقية والقاعدة على أنها علاقة بين الوعي والواقع بل هي علاقة بين مجموعات مختلفة من المؤسسات الاجتماعية. وتكون أشكال البنية الفوقية، مثل الأندية الليلية والقانون والمحاكم والبرلمانات والمتاحف ودور النشر وأمثالها، مادية تماماً كسفن الصيد أو معامل التعليب. وكما في تعليب الفاصولياء وصيد الأسماك فإنها تتكون من مشاريع لا ينفصم الفكر والفعل عن أحدهما الآخر فيها. ويصف الانتماء إلى «البنية الفوقية»

كيف تعمل الأفكار أو النشاطات في علاقتها بالأساس المادي للوجود الاجتماعي. ولا يعني هذا أننا نعمل أولاً ونفكر لاحقاً.

إذا كانت الماركسية تنظر إلى الأفكار على أنها أساس يكمن في تاريخ مادي فإن هذا المبدأ يجب أن يصح عليها نفسها، ويجب أن تكون قادرة على توفير تحليل تاريخي لأصولها هي. وعلى المادية التاريخية أن تخضع نفسها لنقد مادي. وفي الحقيقة إن الماركسية تمضي خطوة أبعد من إعطاء تفسير يشرح كيف ظهر مثل هذا الفكر إلى الوجود. كما أنها ترسم معالم الظروف المادية التي يمكن أن يختفي الفكر مجدداً فيها. وماركس نفسه واضح بأن لا شيء أزلي في معتقداته بل على العكس، كلما أمكن دفع أفكاره إلى أرشيف التاريخ عاجلاً كان ذلك أفضل. والفلسفة نشاط هدفها الرئيس نفسها. وهذا ليس رأي غالبية مَنْ يحترفون مهنة الفلسفة. إذ من الصعب أن نتخيل أفلاطون أو كانط ينتظر بلهفة يوم يُلقى عمله في مزبلة التاريخ. ولكن هذا على وجه التحديد هو ما يأمله ماركس نفسه من المستقبل. ولا شك في أنه كان سيرتاع إذا عرف أن أفكاره ما زالت حية، وإن لم تكن متفجرة حيوية، في القرن الحادي والعشرين. وحقيقة أنها ما زالت قائمة لا يمكن أن تعني سوى أنها لم تتحقق في الممارسة. وما إن يحدث ذلك حتى يمكن أن تضمحل الماركسية نفسها. فهي شأن مؤقت حصراً بخلاف أن يكون المرء يهودياً أو مصاباً بالهموفيليا. كما أن النظرية الماركسية بتحقيق ذاتها تهدف إلى إلغاء نفسها. ولن تكون هناك حاجة إلى نظرية تحررية في مجتمع متحرر. فمهمة نظرية كهذه هي المساعدة على ولادة مثل هذا الوضع وليس البقاء بأمل الاستمرار في وظيفتها.

تميل الفلسفة في تمحيص الممارسات التاريخية إلى أن تنسى أنها نفسها واحدة من هذه الممارسات. والحق أن جون ماكموراي John

Macmurray يجادل بأن «فلسفة أي فترة تاريخية تعكس حياة تلك الفترة حتى بوضوح أسطع مما يفعله الفن»[٣١]. نيتشه يهزأ من ذلك قائلاً:

«تسألوني عن خصوصيات الفلاسفة؟ هناك افتقارهم للحس التاريخي، كراهيتهم حتى لأفكار التحول.... وهم يعتقدون أنهم «يتكرمون» على الشيء حين ينزعون عنه تاريخيته... حين يجعلون منه مومياء. كل ما تعامل معه الفلاسفة منذ آلاف السنين كان مومياوات مفهومية: لا شيء حقيقياً أفلت من أيديها حياً» [٣٢].

ماركس، على النقيض من ذلك، يدرك أن أفكاره ما كانت لتجد مكاناً لها في عصر تشوسر مثلما أن شكسبير ما كان ليستطيع اكتشاف القانون الثاني للثرموديناميك. فالماركسية لا تظهر على مسرح التاريخ إلا حين يكون ظهورها ممكناً وضرورياً على السواء - مثلاً عندما تطور التاريخ إلى مرحلة أصبحت فيه المقولات التي تستخدمها الماركسية (العمل المجرد، السلع، فائض القيمة، إلخ) متاحة في الواقع ويُعتقد أن استخدامها ضروري لتحرر البشرية. ولكي تقلع السياسة الاشتراكية يتعين أن تظهر أيضاً أداة مناسبة لهذا التحرر، وهي عند ماركس الطبقة العاملة.

حقيقة إن الفلسفة لا تستمع عموماً إلى سياقها الاجتماعي ذاته سبب في أنها ليست من اهتمامات ماركس المفضلة. فهو، مثله مثل نيتشه وفيتغنشتاين، فيلسوف أصيل من الطراز الأول دون أن يكون لديه إيمان يُذكر بالفلسفة. وفي الحقيقة إن أحد أعماله يحمل عنوان «بؤس الفلسفة». ومن الجائز تماماً أن مصطلح «الفلسفة المادية»

٣١- Macmarray, *The Self as Agency*, p. 25.

٣٢- Nietzsche, *Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ*, p. 35.

كان يبدو له تناقضاً في المفردات لأنه يجادل أحياناً وكأن الفلسفة نشاط مثالي على نحو متأصل. وإذا كان حقاً يعتقد ذلك فمن الواضح أنه مخطئ. ولكن من الصعب أن نرى كيف كان بمقدوره أن يفعل ذلك لأنه كان حسن الاطلاع على عمل فلاسفة تجريبيين أو ماديين أثنى على عملهم مثل فرانسيس بيكون Francis Bacon، ناهيكم عن «الفلاسفة» الراديكاليين للتنوير الفرنسي. الأحرى أن الفلسفة الحالية التي تعين عليه هو أن يواجهها في ألمانيا كانت في الغالب من النمط المثالي، وهي حقيقة ربما كانت تغريه أحياناً بالخلط بينها وبين الفلسفة بحد ذاتها.

في الغالب يشتبك ماركس مع هذه النظرة المثالية إلى العالم ليفضح كونها مجموعة من القضايا الكاذبة، أوهاماً تتبدد عندما تتغير الظروف المادية التي أنتجتها. ومن الجائز تماماً أن تكون هذه هي الحال مع بعض الألغاز المفهومية. فهناك الكثير من المسائل التي دوخت الفلاسفة في السابق لكننا لم نحلها بقدر ما صرفناها بوصفها خارجة عن الصدد. ولم يطلع أحد بحل وافٍ للمسألة المتمثلة في عدد الملائكة التي يمكن أن ترقص على رأس دبوس ليس لأنها تفوق قدراتنا الذهنية بل لأن لدينا أشياء أهم نفعلها. ولكن هذا ليس مماثلاً لإنهاء الفلسفة بحد ذاتها. ومن المشكوك فيه أن تحل الثورة السياسية مسائل مثل طبيعة الزمن أو أسس الأخلاق، أو تبين بكل جلاء لماذا هناك شيء بدلاً من لا شيء. وفلسفة ماركس «السوماتية» (الجسدية) نفسها من المستبعد أن تجعلها الاشتراكية فلسفة بالية عفا عليها الزمن. يضاف إلى ذلك، إذا أمكن أن يكون التفكير متعة فلماذا نريد إقصاءه؟

موقف ماركس من الفلسفة مماثل على نحو لافت لموقف فيتغنشتاين. فكلاهما يعتقدان أنها ليست ضرورية إلا حين تتأزم الأمور. ويصر ماركس على أن علاقتنا بالعالم ليست عموماً علاقة نظرية بل تأتي

أوقات نحتاج فيها إلى الانخراط في هذا الشكل الشاذ من الخطاب حتى لو كان السبب الوحيد لذلك هو الوصول إلى حد نستطيع معه التخلي عن هذا الخطاب. ولكن هناك فارقاً مهماً بين المفكرَين. فإن ماركس عازم على تمهيد الأرض الفلسفية لإطلاق نظرية (هي المادية التاريخية) خاصة به في حين أن فيتغنشتاين ينظر بارتياب إلى مثل هذا التنظير، وهو مفردة يستخدمها بازدراء. ومع ذلك يشترك المفكران في شكهما العميق بالرأي القائل إن الفكر نشاط مستقل. فالفلسفة تميل إلى وضع أصل الأفكار في أفكار سابقة وهي على العموم لا تعتبر النشاط الفكري مرتبطاً بوجود عملي، بل إن الفلسفة هي بنظر العقل الشعبي نقيض الممارسة. وتعني العبارة القائلة «إن فلاناً كان فلسفياً بشأن القضية» إنه خلص إلى أن ليس باليد حيلة إزاءها.

هذا الموقف ليس مستغرباً إذا عرفنا أن الفلاسفة عموماً ليسوا أصحاب ممارسة. فإن أفلاطون ينظر باستهجان إلى العمل اليدوي رغم أن كتاباته نفسها ما كانت لترى النور لولا هذا العمل. وكل عمل فلسفي يفترض مسبقاً وجود جيش غير مرئي من البناة والسباكين والخياطين والمزارعين وسائقي الشاحنات وقاطعي الأشجار والطباعين، إلخ. وعلى حدّ تعبير والتر بنجامين **Walter Benjamin** فإن هؤلاء الرجال والنساء يتعاملون مع «الأشياء الخام والمادية التي من دونها لا يمكن أن توجد أشياء مهذبة وروحية» [٣٣]. وتُروى قصة صبي صغير ابن فيلسوف من أوكسفورد كان يُري زائراً مكتبة والده. قال باعتزاز مشيراً إلى رف عامر بأعمال والده «هل ترى كل هذه الكتب؟ والدتي طبعتها كلها». لذا ليس من المستغرب أن الفلاسفة واجهوا مشكلة إزاء كيف ترتبط الروح بالجسد. وليس من المستغرب

٣٣- Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Hannah Arendt (London: Fontana, 1973), pp. 256-7.

أيضاً أن الذين يقضون وقتهم يفكرون في العالم من مسافة مريحة قد تساورهم شكوك في وجوده. وإلى حد ما فإن المثالية الفلسفية تُسقط وضع الفيلسوف ذاته على العالم بصفة عامة، وكونها بهذا المعنى نتاج ظروف مادية محدَّدة فإنها تهدد بالنيل من إيمانها ذاته بسيادة العقل.

ولكن المسألة عند ماركس ليست الطابع غير العملي للأساتذة الأكاديميين. فالوهم القائل إن الفكر متحرر من الواقع المادي نابع من الانقسام بين العمل الفكري والعمل العضلي، الذي لا يمكن أن يظهر إلا في مرحلة معينة من التطور الاجتماعي. وهو يكتب أن إنتاج فائض اقتصادي ما يسمح بظهور فئة من المثقفين:

«من تلك اللحظة فلاحقاً يستطيع الوعي أن يتباهى حقاً بأنه شيء مغاير لوعي الممارسة القائمة، وأنه حقاً يمثل شيئاً دون أن يمثل شيئاً حقيقياً؛ ومن الآن فلاحقاً يكون الوعي في موقع يتيح له تحرير نفسه من العالم والمضي إلى صوغ نظرية «خالصة» وأيديولوجيا «خالصة» ولاهوت «خالص» وفلسفة «خالصة» و«أخلاق» خالصة، إلخ»[٣٤].

المفارقة إذاً أن للإيمان بأن الوعي منطقة معزولة عن الوجود المادي أساساً مادياً سليماً. وأن الفجوة بين الأفكار والواقع هي نفسها نتاج الواقع. فالأفكار والوجود العملي يرتبطان على نحو بحيث يكونان منفصلين. ولهذا الانفصال نتائج مادية. إذ تكف الأفكار عن أن تكون ما يسميه ماركس «قوة مادية» للتغيير الاجتماعي بل تقوم بدور متحزب في المجتمع بابتعادها ذاته عن مثل هذه الغايات. وهكذا فإن ما يبدو «لا علاقة» بين الأفكار والواقع إنما هو طريقة يكون الاثنان بها في أقوى علاقة تربط بينهما.

يكتب ماركس «إن الروح نفسها التي تبني منظومات فلسفية

٣٤- Engels and Marx, *The German Ideology*, pp. 51-2.

في عقل الفيلسوف تبني خطوط سكك بأيدي عمال. فالفلسفة لا تقف خارج العالم مثلما أن عقل الإنسان لا يكون خارجه لأنه ليس معدته.... فالرأس أيضاً ينتمي إلى العالم»[٣٥]. وبسبب هذه المشاعر وُصف ماركس بأنه «ربما.... أعظم «فيلسوف ضد» في العصر الحديث»[٣٦]. وفلاسفة الضد مفكرون يطلعون بأفكار تشك في الأفكار (ماركس، نيتشه، فرويد)، أو يشكون في أسلوب مفترض كامل للتفلسف (دريدا) أو لديهم شك عميق في قيمة الفلسفة ذاتها (فيتغنشتاين). وهناك فلاسفة كارنيفاليون يرون أن مهمتهم الانتقاص من أهمية الفكر الذاتية النذيرة، محرجين إياه بالحجم الإجمالي للجسد (نيتشه، ميخائيل باختين). ويعلن نيتشه في عمله «انظر إلى الإنسان» Ecce Homo أنه ليس فيلسوفاً بل ديناميت، متفجر رهيب» تصوره للفلسفة يَعد عوالم كاملة عن تصور البروفيسورية لها[٣٧]. وينبذ توماس الإكويني عمله «خلاصة اللاهوت» *Summa Theologica*، أهم ما كُتب في اللاهوت الفلسفي على الإطلاق، بوصفه كثيراً من «القش». ورغم أنه لا بدّ كان يدرك أن عمله إنجاز رائع فإنه أراح قلمه قبل أن يكتمل، ربما في عمل مقصود من أعمال التواضع.

وإذ يقتنع فلاسفة الضد بأن العقل لا يمضي حتى نهاية الشوط فإنهم ينقّبون تحته وصولاً إلى واقع بدئي: القوة، الرغبة، الاختلاف،

٣٥- يقتبسه ألفريد شمدت Alfred Schmidt في عمله:
The Concept of Nature in Marx (London: New Left Books, 1971), pp. 31-2.

٣٦- Etienne Balibar, *The Philosophy of Marx* (London: Verso, 1995), p. 2.

٣٧- *Basic Writings of Nietzsche*, ed. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1968), p. 737.

الفيزيولوجيا، العاطفة، الخبرة المعاشة، الإيمان الديني، المصالح المادية، حياة العامة، إلخ. وعلى حدّ تعبير فيورباخ فإن فلسفة الضد تُعنى «بما لا يُفلسَف في الإنسان، بما يتعارض مع الفلسفة والفكر المجرد»[٣٨]. وبدلاً من رفض الكلام الفلسفي فإن فلسفة الضد تسعى إلى إعادة بنائه من خلال الانتباه إلى ما يقمعه. ويكون من الضروري الكلام عما يجب أن تبقى الفلسفة صامتة بشأنه.

هؤلاء المفكرون يكونون في سعيهم إلى التفكير خلاف ذلك، ملزمين باختراع شكل بديل من أشكال الكتابة، شكل يضع الفارق بين الفلسفة والأدب موضع تساؤل (كيركغارد، نيتشه، بنجامين، فيتغنشتاين، أدورنو، سيكسوس، دريدا). ويجادل فيتغنشتاين قائلاً، بما أن الأخلاق مسألة تتعلق بكيف نعيش وليست نظرية أو عقيدة فإن الفن هو الذي يُجليها وليس الفلسفة. والمرء في طلبه بصيرة أخلاقية يتوجه إلى تولستوي ودوستويوفسكي وليس إلى سبينوزا وكانط. وتحدث فيتغنشتاين عن أفكاره المتأخرة على أنها تمثل «انحرافاً» في تاريخ الفلسفة مماثلاً لتدخل الديناميكا في العلم، ويعتبر نفسه وريث موضوع كان يُسمى فلسفة[٣٩]. ويعلن ريتشارد رورتي Richard Rorty «أن فلسفة الضد أكثر لامهنية وأكثر تسلية وأكثر إيحاء وأكثر إثارة، وقبل كل شيء «أكثر انكتاباً» من الفلسفة التقليدية»[٤٠]. وكان فيتغنشتاين الذي أسلوبه الأدبي اللاحق أسلوب أنيس بروعة، يرى أن

٣٨- مقتبس في:

Schmidt, *The Concept of Nature in Marx*, p. 24.

٣٩- G. E. Moore, «Wittgenstein»s Lectures in 1930-33», in *Philosophical Papers* (London: Allen & Unwin, 1959), p. 322.

٤٠- Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Brighton: Harvester Press, 1982), p. 93.

الفلسفة يجب أن تُكتب إنشاء شعرياً، ويحلم بكتابة عمل فلسفي يتألف كله من النكات. (بما أنه لم يكن أكثر الأفراد مزاحاً فلعل من الأفضل أن هذا الطموح لم يتحقق قط). وكان نيتشه، الأسلوبي البديع، أستاذاً في صوغ أقوال مأثورة يتوق إلى أن يضغط في عشر جمل ما كان كل الآخرين سواه يحتاجون إلى كتاب كامل للتعبير عنه. وأراد والتر بنجامين، وفاء لمصالحه السوريالية، أن يؤلف كتاباً كله من الصور.

يدرك ماركس وفيتغنشتاين على السواء كيف يمكن أن تصبح الأفكار متشيئة ما أن تُجرد من سياقاتها الاجتماعية[٤١]. ويعلق ماركس في «الأيديولوجيا الألمانية» قائلاً:

«لا يتعين على الفلاسفة إلا إذابة لغتهم في اللغة الاعتيادية التي تُستخلص منها مجردةً ليعرفوا أنها اللغة المشوَّهَة للعالم الفعلي، ويدركوا أنه لا الفكر ولا اللغة بحد ذاتهما يشكلان عالماً خاصاً بهما بل ما هما إلا مظاهر حياة فعلية»[٤٢]. وإذا كان من الجائز أن هذا الزعم انبثق حرفياً تقريباً من صفحات فيتغنشتاين في مرحلته المتأخرة فربما لأنه كان مطلعاً على النص الذي يرد فيه. فإن كتاب «الأيديولوجيا الألمانية» نُشر في إنكلترا عام ١٩٣٢، وربما تسلم فيتغنشتاين نسخة من أحد زملائه الماركسيين في كامبردج.

وضع تُنتزع فيه الأفكار من سياقاتها نجده في رواية توماس هاردي «جود الغامض»، التي تقول العبارة المكتوبة في مقدمتها «إن الأدب يقتل». وتصور الرواية إنكلترا في العصر الفكتوري المتأخر، تعج

٤١- للاطلاع على مقارنة موحية بين المفكرَين انظر:

D. Rubinstein, *Marx and Wittgenstein: Social Praxis and Social Explanation* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

٤٢- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 118.

بالأوثان والخرافات والأشباح والأوهام المؤثرة، مزدحمة بالصنميين والعرافين. إنه نظام اجتماعي نيكروفيلي مغرم بالموت، حظوظ الأحياء فيه واقعة تحت الهيمنة الاستبدادية لمذاهب الموتى. وترى الرواية بطريقتها الخاصة أن الرأسمالية مادية على نحو صارخ ونازعة للمادية على نحو مخيف، شهوانية للغاية وأثيرية للغاية في آن واحد. ويجد ماركس الإبهام ذاته في شكل السلعة.

مرادف الوهم المؤثر هو رواية. ويصف هاردي، في مقدمته للطبعة الأول، جود بأنه يضفي طابعاً دراميًا على «حرب فتاكة بين الجسد والروح»، الأمر الذي يعني به نظاماً اجتماعياً مؤسساته المادية تحبط حرية الإنسان. وإذا كانت الرواية عملاً مادياً فلأنها، من بين أشياء أخرى، ترفض هذه النسخة الاجتماعية من ثنائية العقل ـ الجسد، وتفعل ذلك بالإشارة إلى شكلين من أشكال النشاط البشري يعدان بحل هذه الثنائية. أحد الشكلين هو الفن ـ بعبارة أدق الحرفة التي يكسب بها جود فولي، وهو بناء مادته الحجر، رزقه من تصليح أبنية الكليات المتداعية لجامعة أوكسفورد. وأن تقطع الحجر فإن هذا يعني إسباغ معنى على كتلة من المادة بتحويلها إلى ما يمثل الروح. ويقضي جود وقته في تقوية أسوار كل كلية تبقيه خارجها رافضة قبوله طالباً ولكن الرواية واضحة بما فيه الكفاية بأن هذا الشكل من العمل أثمن من تأملات الأساتذة.

النشاط الآخر الذي يعد بتجاوز ثنائية الجسد والروح هو الحب الجنسي. وفي علاقة جود وسو برايدهيد يضبح تشابك الجسدين مناسبة لتبادل المعاملة بالمثل بين روحين، حين يغدو الجسد بليغاً ومعبِّراً. ولكنها مساواة جنسية لا تجد إنكلترا الفكتورية سهولة في تفهمها، ولهذا السبب تتدخل في رواية جود لفسخ العلاقة والإجهاز على البطل ودفع شريكته إلى كره نفسها من جراء شعورها بالإثم.

الكبت الجنسي ليس موضوعاً يُعنى به ماركس نفسه. ولكن ما لا

شك فيه أنه كان سيرى في حرفة جود صورة عمل ليس مغترباً رغم كل الظروف المثبِطة التي يُؤدَّى فيها هذا العمل. وما نعرفه كحرفة يكون الواسطة بين متعة الفن الذاتية وعملية العمل، وإلى مثل هذه الصور للإنتاج ينظر ماركس في بحثه عن نظام اجتماعي قد يرحب بأضراب فولي في هذا العالم لا أن ينبذهم.

الفصل الرابع

أرواح سامية

يشكل ماركس ونيتشه نقيضين سياسيين بحيث يكون من السهل أن نغفل حجم ما يشتركان به. فكلاهما ماديان يريان أن أصل النبيل يكمن في الوضيع. وكلاهما ينظران إلى المعرفة على أنها صيرورة من حيث الأساس يرسيان أساسها في الجسد. وبالنسبة لماركس فإن المعرفة في مجتمع طبقي تكون بالدرجة الرئيسية في خدمة السلطة في حين أنها عند نيتشه تقوم بهذا الدور في كل الأزمنة وكل الأماكن بل إن السلطة هي «الموتيف المركزي» لكليهما رغم أن نيتشه يعتبرها الواقع النهائي في حين يربطها ماركس بشيء حتى أكثر أساسية هو المصالح المادية التي تحميها السلطة أو تتحداها. وكان من الجائز تماماً أن يرفض رؤية نيتشه الفياضة إلى العالم على أنه إرادة قوة ـ مكان يسعى كل جسد مادي فيه إلى النمو والازدهار بممارسة الهيمنة على آخرين ـ بوصفها نوعاً من الرأسمالية الكونية. ويكتب نيتشه «إن الحياة نفسها هي «من حيث الأساس» مصادرة، إصابة، التغلب على ما هو غريب وأضعف، قمع، قسوة، فرض أشكال المرء الخاصة به، صهر

وعلى الأقل استغلال، في أكثر أحوالها اعتدالاً»[1]. وعلى البورجوازي الورع الذي يرفع يديه مرتاعاً من هذه الرؤية يرد نيتشه قائلاً: انظر إلى المعتقدات المتأصلة في بيت المحاسبة الذي تديره وليس إلى ما ترتله في الكنيسة.

كلا المفكرين يتخذان موقف الحذر من المواساة التي توفرها المثالية. وكلاهما ينظران إلى الوعي الزائف على أنه بلاء الجمهرة العظمى من البشرية ـ مؤقتاً بالنسبة لماركس ودائماً بالنسبة لنيتشه، وهما في نظرتهما المادية الحازمة إلى العالم الحقيقي يرفضان كل الأوهام الميتافيزيقية والروحانية الكاذبة. وكلاهما يشتبهان بالإيثار (الغيرية) والنزعة الإنسانية على أنهما يموهان حقائق الاستغلال القاسية. كما أنهما، بتعبير نيتشه، «لا أخلاقيان» يرفضان التعامل مع الأخلاق بوصفها دائرة مستقلة ويصران على دورها في تاريخ مادي أوسع. وأن يكون الاثنان تاريخيانيين فإن هذه وشيجة أخرى بينهما. وقد لا يكون نيتشه مادياً تاريخياً ولكن فكره فكر تاريخي ومادي على السواء. كما تتشابه آراء المفكرَين بالتاريخ من بعض النواحي. وعموماً فإن قصة البشرية الطويلة عند الاثنين إنما هي رواية ملطخة بالدم، من العنف والنزاع والظلم، رغم أن ماركس يستشف اتجاهاً واضحاً في هذه القصة في حين يسميها نيتشه «دومنيون بشع من الهراء والصدفة»[2].

١ـ Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 393.

أفضل تعريف بفكر نيتشه هو عمل ريتشارد شاكت Richard Schacht المستفيض، اللبيب، الشامل:

Nietzsche (London: Routledge & Kegan Paul, 1983)

٢ـ Nietzsche, *Beyond the Good and Evil,* in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 307.

بنظر ماركس لا نستطيع التقدم إلى المستقبل إلا باستذكار صدمة الماضي، وبنظر نيتشه فإننا لا نستطيع السير قدماً إلا بنوع من فقدان الذاكرة المتحقق بإرادة بطولية. ولكن المفكرَين على اقتناع بإمكانية التغلب على تاريخ البشرية التعيس، عند ماركس يكون ذلك بالشيوعية وعند نيتشه بظهور السوبرمان Ubermensch. وفي كلتا الحالتين يجري فعلاً غرس بذور هذا التسامي ـ والمفارقة أنها تُغرس في مصائب الحاضر ذاتها. وما يسميه نيتشه «الحقبة الأخلاقية» هو تأريخ عذاب البشرية لنفسها وكراهيتها لنفسها ولكن، بتهذيب البشر ورَوحَنتهم، يمهد هذا الوضع البائس الأرض لأن تصبح فئة منتقاة منهم آلهة. ويضع ماركس نصب عينيه خلاصاً أكثر عمومية ولكن هذا الخلاص أيضاً سيأتي عن طريق الشقاء ـ في هذه الحالة ـ بمجيء المعذبين في الأرض إلى السلطة.

إذاً، بالنسبة للرجلين على السواء يُقطف النصر من الضعف. فالبشرية بنظر نيتشه «أكثر مرضاً ولايقيناً وتغيراً وبُعداً عن التعريف من أي حيوان آخر»[٣] ولكنها مع ذلك حبلى بمستقبل مشرق. وكلا الفيلسوفين يتغنيان بالحضارة مدركَين في الوقت نفسه الثمن المخيف الذي انتزعته من البشرية ـ ما يسميه تيودور أدورنو «الرعب الصاخب تحت حجر الثقافة»[٤]. فكل تقدم في التاريخ دُفع ثمنه بعملة القهر، وكل خطوة صغيرة في المدنية اتُخذت بعذاب روحي وجسدي. ويقترب ماركس ونيتشه في قناعتهما هذه من فكر سيغموند فرويد الذي يرى من الجائز أن تطالب الحضارة من الرجال والنساء بتضحية

٣- Nietzsche, *Beyond the Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 534.

٤- Theodor Adorno, *Prisms* (London: Neville Spearman, 1967), p. 260.

مؤلمة بحيث لا تستحق تحمل ألمها. والحق أن بالإمكان النظر إلى الثلاثة على أنهم مفكرون تراجيديون ـ ليس بسبب يأسهم من مجيء مستقبل أقل تجهماً بل لأن هذا المستقبل لا يمكن تأمينه إلا على أساس تاريخ مريع إلى حد لا يوصف. والروح التراجيدية هي القادرة، بصورة فريدة، على الوقوف بوجه هذا الرعب وتحتفظ برباطة جأشها.

هناك نقاط التقاء أخرى بين ماركس، المدافع عن العامة، ونيتشه، البلاء الذي يلاحقهم. وإذا كان ماركس يزدري الدين بوصفه كثيراً من الأيديولوجيا فإن نيتشه يطرح ما قد يكون أهم سجال ضد ما شهده العصر الحديث من جرائم الدين وعربداته. وكلا الرجلين يحتضنان أخلاقاً رومانتيكية لتحقيق الذات حيث تتكون الحياة اللائقة من حرية التعبير عن قدرات المرء كغاية بحد ذاتها. وكلاهما يجدان نموذجاً لهذا الإبداع في الفن، موضوعة نيتشه من البداية إلى النهاية[٥]. ومع ذلك هناك فوارق بينهما. فإن تحقيق الذات عند ماركس، كما رأينا، يجب أن يكون شأناً متبادلاً في حين أن سوبرمان نيتشه المتعالي يقف في عزلة احتقارية، مزدرياً التعاطف الإنساني والتضامن بين البشر. وفكرة المساواة إهانة لحسه بالخصوصية المتفردة للأشياء، بعد التوافق المطلق بين الظاهرة والأخرى. وعنده حتى قول كلمة «ورقة» أو «شلال» إنما هو تزييف. ولكن ماركس أيضاً يرفض ما يمكن أن نسميه القيمة التبادلية للروح نابذاً أي مفهوم مجرد للمساواة بوصفه مفهوماً بورجوازياً وليس اشتراكياً.

نيتشه مفكر مغامر إلى حد مدهش. وهو من الناحية الفلسفية أكثر راديكالية بكثير من ماركس. فهو يشك بالصدق والحقيقة والموضوعية

٥- للاطلاع على عرض قيم عن نيتشه والفن انظر:

Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

والمنطق والمواضيع والذوات والذوات الفاعلة والأرواح والطبيعات والإرادة والقانون والعلم والتقدم والفضيلة والسببية والضرورة والماهية والغاية والوحدة والصفة والكينونة والأنا والهوية والنوع والمادية والضمير والأمد إلى جانب عدد من الأفكار الشائعة الأخرى. وهذا عملياً لا يُبقي شيئاً. إنه يرفض الأخلاق وأبستمولوجيا مجتمع الطبقة الوسطى، ويحتقر مثاليته العاطفية ويهشم طوطماته العلمية وارتياحاته الفائقة للطبيعة وينسف الأسس من تحت كل نظام اجتماعي واستقرار سياسي. وهو في الحقيقة مفكر خطر بقدر ما يقول متباهياً عن نفسه.

من الناحية السياسية فإن نيتشه راديكالي تماماً مثل ماركس، حين نتذكر أن الراديكالية ليست بأي حال من الأحوال حكراً على اليسار. وإذا قبلنا بما يقوله نيتشه فإنه يتطلع إلى مستقبل من الحرب العالمية ستحدث فيه عودة إلى العبودية ويُمنع الفقراء من التزاوج ويُمحق الضعفاء أو حتى يُبادون. ويعلن نتيشه في كتابه «ضد المسيح» Anti-Christ[٦] «أن الضعفاء والمعتلين سيهلكون» رغم أننا لا نعرف إن كانوا سيضمحلون من تلقاء أنفسهم أو بمساعدة بسيطة من أضراب نيتشه نفسه. فإن ضراوة القسوة في سياسته تتناقض تناقضاً لافتاً مع رهافة فكره. وبوصفه عدواً لدوداً للسلام والرحمة والديموقراطية والتخنث والمرأة المستقلة والرعاع البروليتاريين فإنه واقع في حب كل ما هو قاس وشديد وشرير ورجولي وحاقد وانتقامي ومتسلط. حب الجار لجاره أمر محتقر، والرأفة تناقض قانون التطور. والمرضى هم مصدر الخطر الروحي وليس الشر. وهناك خط مميت ينزل من «العهد الجديد»، الذي هو وثيقة يتهمها نيشته كوميدياً بسوء التربية، إلى اندحار الثورة الفرنسية، ومن هناك إلى أبغض العوام قاطبة، وهم

٦- Nietzsche, *The Twilight of the Idols* and *The Anti-Christ*, p. 116.

الاشتراكيون الذين يعلّمون الشغيلة القانعين بوداعة بحالهم على الحسد والاستياء. ويسري خوف من انتقام الجماهير الرهيب وكأنه نص ضمني ثابت في كل أعماله، كُتب في ظل كوميونة باريس.

إذاً، إن نيتشه، بخلاف ماركس، لن يكون الرفيق الأمثل في جولة على الحانات. وكل ما يستطيع المرء أن يقوله دفاعاً عنه إنه كان يمقت النزعة القومية الألمانية وأعرب عن ازدرائه لأعداء السامية ليطلق هو نفسه في الوقت ذاته عدداً لا يُستهان به من التعليقات المعادية للسامية. كما أنه كان ناقداً لا يرحم للمجتمع التقليدي مثلما كان ماركس ولو من وجهة نظر اليمين المتطرف وليس اليسار الثوري. وحين يتعلق الأمر بنيتشه يتعين على هذا اليسار أن يصارع مفكراً يشاركه منحاه التاريخياني والمادي نفسه، وفي الوقت نفسه يبدو متلهفاً على تمريغ وجوه الفقراء حتى أعمق في التراب. وتتفادى غالبية القراءات ما بعد البنيوية لفكر نيتشه هذا المأزق بطريقة بسيطة هي قمع أفكاره السياسية.

نيتشه مادي «سوماتي» (جسدي) على غرار ماركس. وهو يعلن في «هكذا تكلم زرادشت» أن «الروح ليست إلا مفردة لشيء عن الجسد». (المستغرَب من شخصٍ يفضل أفلام الكاوبوي على قراءة الفلسفة مثل فيتغنشتاين يبدو أنه مطّلع على هذا القول. فإن عمل نيتشه لم يكن بأي حال من الأحوال مجهولاً لا يعرف به فيتغنشتاين. وهو يسأل نفسه: «هل أقول شيئاً من قبيل «الروح نفسها هي مجرد شيء عن الجسد»؟ كلا. (فأنا لستُ معوزاً إلى هذه الحد للمقولات)»[٧]. ولكن النقطة التي يريد إيصالها هي أن مفهوم الروح يقوم بدور مشروع

٧- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Philosophy of Psychology* (Oxford: Basil Blackwell, 1980), vol. 2, p. 690.

في ألعابنا اللغوية، (ليس لأن الروح والجسد منفصلان وجودياً). ويمضي نيتشه ليكتب «أنت تقول «أنا» وأنتَ فخور بهذه المفردة. ولكن الأعظم من ذلك ـ رغم أنك لن تصدق ذلك ـ هو جسدك وعقله العظيم الذي لا يقول «أنا» بل يمارس «أنا»»[٨].

إذاً، للجسد حكمته التي لا يعرف العقل شيئاً عنها. إنه ظاهرة أغنى وأشد إثارة للدهشة من الوعي، الذي هو بنظر نيتشه شيء ضحل، تعميمي وتزييفي بل غبي بعض الشيء. وهو يزعم أن مفهوم الروح اختُرِع للحط من قدر الجسد وجعله يبدو عليلاً. وإنه يظهر في البداية حين تُحبَط غرائزنا الحيوانية القوية وتُجبر على الارتداد على نفسها لتخلق فضاء داخلياً تتقيح فيه وتسقم. وبهذا المعنى تكون الذاتية نفسها شكلاً من أشكال المرض. وما يُسمى الروح إنما هو فيروس شبيه بهاملت، يصيب غرائزنا الحيوية بعدواه ويتسبب في تعثرها. إنه نقص في الكائن العضوي، خلل في نشاطنا العفوي. ويمكن النظر إلى الروح أيضاً على أنها «عادة نحوية»، خدعة لغوية توقعنا في تقديم الذات لتفسير كل ما يجري. إنها محاجّة من النوع الفيتغنشتايني، كما سنرى لاحقاً.

نيتشه نفسه لن يعود يقتفي «آثار أصل الإنسان في «الروح»، في «الألوهية». فقد أعدناه بين الحيوانات»[٩]. وهو يسأل نفسه في عمله «العلم المرح» The Gay Science إن لم تكن الفلسفة «مجرد تأويل للجسد و«سوء فهم» للجسد، ويعدّها البقعة العمياء الكبرى للفكر التقليدي كله. ذلك أن «الفلسفة تلغي «الجسد»، هذه الفكرة

٨- Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (London: Penguin, 2003), pp. 61-2.

٩- Nietzsche, *The Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, p. 124.

التعيسة المتحكمة بالحواس، الملوَّثة بكل ما موجود من عيوب في المنطق، المدحوضة، بل حتى المستحيلة رغم أنها على ما يكفي من الحماقة لأن تطرح نفسها وكأنها حقيقية!» [١٠]. وسيمد نيتشه نفسه يد الصداقة إلى هذا المنبوذ الفلسفي ويحاول أن يعيد التفكير في التاريخ والثقافة والفن والعقل بمفردات ما يشتهيه الجسد وما ينفر منه. وهو يقول في كتابه «إرادة القوة» The Will to Power «إن حاجاتنا هي التي تفسر العالم»[١١]. والجسد، بنظره، ظاهرة مفتوحة، مطاوعة ذات حدود ثابتة، يستوعب باستمرار أشياء غريبة في ماهيته أثناء عملية التسيد على بيئته.

بولغ إلى حد لا معقول في تقدير قيمة الوعي الذي ينظر إليه نيتشه بطريقة ماركسية على أنه «تطور من خلال التواصل الاجتماعي وغايته مصالح التواصل الاجتماعي»[١٢]. فأن تفكر يعني أن تختزل تعقيد العالم إلى أكثر التخطيطات بدائية. ويقول نيتشه باستهجان إن المفكر شخص «يبسّط». واللغة هي الوعي فاعلاً كما هي تماماً عند ماركس ولكنها بنظر نيتشه تميّع كثافة الخبرة إلى حد قاتل. والحقيقة أيضاً ضُخمت من حيث الأهمية. وهناك ظروف قد يثبت البهتان المثمر أنه مفضّل فيها على الحقيقة. وهي ببساطة أداة بيد الرغبة في الحفاظ على الحياة البشرية والارتقاء بها، أو ما يسميه نيتشه إرادة القوة. وأن «تعرف ذلك» هو دالة أن «تعرف كيف»، وذلك زعم نجده في عمل فيتغنشتاين أيضاً.

١٠- Friedrich Nietzsche, *The Gay Science* (Mew York: Vintage, 1974), p. 18.

١١- المصدر السابق، ص ٢٦٧.

١٢- Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (New York: Vintage, 1967), p. 284.

العقل عند نيتشه، كما عند فرويد، هو نتاج محركات جسدية. وعلماء «السيكو ـ فيزيولوجيا» أو فلاسفة المستقبل مثل نيتشه نفسه هم القادرون على سماع همهمات الجسد الغامضة في ما يعتبره آخرون مضماراً ذهنياً محضاً. ويجب أن يصبح علم الفيزيولوجيا هو المنطلق الآن. وفي حين أن كانط يقدم مَلَكة خاصة تفسر وحدة مداركنا فإن نيتشه يعتبر مثل هذه الوحدة من صنع الجسد نفسه. وحياتنا الواعية كلها هي في خدمة وظائفنا الحيوانية الأساسية، والفلسفة هي الاسم الذي نطلقه على أسلوب التفكير الذي يقمع الحقيقة المهينة. ويبدو الجسد من الوهلة الأولى أكثر الحقائق البديهية متانة عن الكائنات البشرية ولكنه في الواقع قارة مظلمة يعجز الفكر عن التغلغل فيها. وبما أننا لا يمكن أن ندرك العدد الذي لا يُحصى من النوازع التي تشكل أي فكرة أو فعل من أفكارنا وأفعالنا فإننا أنفسنا عصيُّون إلى حد عميق على الفهم. وهكذا يكون أعمق الألغاز هو اللغز الذي نستطيع أن نلمسه لمس اليد. ويكتب نيتشه في عمله «فجر اليوم» The Dawn of Day أن الوعي هو «بهذا القدر أو ذاك تعليق خيالي» على نص (الجسد) مجهول وربما لا يمكن أن يُكتَنه [١٣].

لمادية نيتشه السوماتية (الجسدية) جوانبها المثيرة للسخرية. فهو يرى أن الفكر الحقيقي يحتاج إلى هواء نقي وطقس رائق ونظام غذائي صحي إلى جانب «أمعاء سهلة ومطيعة، مشغولة مثل طواحين الهواء لكنها بعيدة» [١٤]. ولا نعرف إن كان هذا ما يعنيه بتسمية نفسه «انفجارياً فظيعاً». وهناك في عمله الكثير من أعراض «متلازمة الولد

١٣ـ Friedrich Nietzsche, *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), p. 76.

١٤ـ Nietzsche, *On the Genealogy of Morals, in Basic Writings of Nietzsche*, p. 544.

الكشاف» (اضطراب في الشخصية يُشعر المصاب بالحاجة الدائمة إلى عمل الخير). وإزاء حب نيتشه للحوارات مع نفسه على جبال شاهقة وحديثه المُأمثِل للذات على نحو مضحك عن قيامه بـ «رحلات استكشاف خطيرة وبعثات ذات طابع روحاني إلى القطب الشمالي تحت سماوات مكفهرة وخطيرة»(١٥) نجده في أحيان كثيرة يخلط بين التفلسف والدش البارد. وبسخف مهيب يلاحظ نيتشه أن الإرادة في شمال ألمانيا أقوى منها في وسطها، وأن كل الأحكام المسبَقة تنبثق من الأمعاء وأن الكلتيون القدماء كانوا شُقراً وليسوا سُمراً. وفي حين أن غالبية معجبي نيتشه ما بعد الحداثويين يناهضون العلم بصلافة فإنه نفسه مغرم بما يعتبره روح العلم الصلبة، الباردة، النظيفة، الصارمة، الرجولية على النقيض من الرخاوة الأنثوية للدين والمثالية. وهناك أوقات يكون من الصعب القول ما إذا كان نيتشه فيلسوفاً أو مدرباً شخصياً في قاعة للياقة البدنية. فهو يتفلسف بأنفه: يتباهى قائلاً «إن «أحشاء» كل روح تكون مُدرَكة مني أنا ـ أشمها»(١٦). ويحذر من أن كل اتصال بين الأفراد يشتمل على درجة من عدم النظافة، وأن انتفاخ الفكر الألماني له علاقة وثيقة بسوء الهضم. ومن المغري قلب مادية نيتشه المبتذلة عليه نفسه والتساؤل عما إذا هوسه بالقوة والروح المعنوية العالية نابعاً من اعتلال صحته المزمن. هل نحن مدينون بفكرة السوبرمان إلى حقيقة أنه أُصيب بمرض السفلس حين كان طالباً؟

تعني الأخلاق والفلسفة بنظر نيتشه نوعاً من لغة الإشارات للغرائز والعواطف. ويجب أن نقرأ هذه الظواهر على أنها أعراض، مستوعبين

١٥- Nietzsche, *Beyond Good and Evil* in Basic Writings of Nietzsche, p. 323.

١٦- Nietzsche, *ecce Homo*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 689.

دعاواها على أنها مدفوعة بالحسد والعدوان والنفور والانتقام والقلق وما إلى ذلك. وتحوي كل إدراكاتنا عنصراً لا يمكن استئصاله من الخوف والفنتازيا والجهل والتحامل وتعظيم الذات وما شابه. ويعلق نيتشه قائلاً إن الفلسفة هي «في الغالب الأعم رغبة القلب التي صُفّيت وأُحيلت تجريداً» [١٧]. وأن عواطفنا وليس مَلَكاتنا الفكرية هي التي تفسر العالم. ولعل من المفيد سوق عدد من الأمثلة لتوضيح هذه النقطة. فالعدمية والفوضوية وازدراء اليهودية ـ المسيحية للحواس، كلها نابعة من فقدان القوة العرقية أو القومية وإفساد الطاقات البشرية وإفقارها. وإن الدم الفاسد نتيجة انتشار المرض بعد حرب الثلاثين عاماً هو الذي مهد الأرض لمذلة الفكر الألماني الحديث. والمسيحية والديموقراطية تمثلان انتصار الضعيف الماكر على القوي، ملوثتين أرواحـاً نبيلة بخنوعهما الكريه. والشك ينبع من تراجع عرق أو طبقة وانهاكهما العصبي. ورؤية الفلاسفة لعالم من الأشياء المستقرة والحقائق ذات الأساس المتين والمعاني المتأصلة لا تعكس بصيرتهم بل قلقهم. وأقوى الإرادات هي الإرادة القادرة على الاستغناء عن خرافة المعنى المتأصل. والذين لا يعرفون كيف يضعون إرادتهم في أشياء يضعون فيها معنى بدلاً من ذلك. وإذا كانت دراسة السببية تبعث على الرضا فلأن إعادة الظواهر إلى أصولها تعني اكتساب سطوة عليها. ويصح الشيء نفسه على المعرفة عموماً. وإذا زعم الفلاسفة الأخلاقيون أن الإرادة حرة فذلك لكي يستطيعوا تحميل الرجال والنساء مسؤولية أفعالهم ومعاقبتهم على تجاوزاتهم. بل إن نيتشه يكتشف حتى عداء يضمره العامة للامتياز في مفهوم القوانين الفيزيائية التي تعامل كل الأجساد معاملة واحدة.

١٧- Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 202.

يكتب نيتشه متأملاً في عمله «ما وراء الخير والشر» Beyond Good and Evil[١٨] «لنفترض أن لا شيء آخر «أُعطي» على أنه حقيقي سوى عالم رغباتنا وعواطفنا». فحتى هذا ليس بالأساس المتين الذي يبدو عليه لأن الرغبات والعواطف، إلى جانب الجسد نفسه، إنما هي نتاجات إرادة القوة، ورغم أن إرادة القوة هي في الحقيقة كل ما هو موجود فإنها ليست من نوع الأساس القوي بل مجرد شبكة من القوى الماكرة، المتغيرة أبداً. وإذا كانت هذه هي الحال فالجدير بالملاحظة أن نيتشه مادي سوماتي (جسدي) وليس مادياً ميتافيزيقياً. فهو لا يعتقد أن المادة هي كل ما هو موجود وفي الحقيقة إنه لا يؤمن بالمادة على الإطلاق. فهي طريقة وهمية لوصف عالم يتكون من كميات ديناميكية للقوة واصطفافاتها العابرة. وهو عدو لدود للمادية الميكانيكية أيضاً التي يرى أنها بكل بساطة تستعيض عن الله بعبادة المادة. كما أنه ليس مادياً أبستمولوجياً. فالعقل لا يمتثل للطريقة التي عليها العالم لأن العالم ليس مصنوعاً على طريقة معينة بل هو في حراك دائم ونحن الذين نضفي عليه حقيقة ونظاماً ومعنى. وإذا بدا أننا نكتشف قوانين محدَّدة في الطبيعة فلأننا هرَّبناها إلى داخل نفوسنا. وإذا بدا العالم منطقياً فلأننا نحن الذين منطقناه. ونحن الذين أسقطنا السبب والنتيجة والقانون والعدد والمواضيع والذوات والدافع والغرض والحدود والانتظام وما إلى ذلك، على الفوضى العارمة للواقع ثم نمضي إلى إخضاع أنفسنا كالصنميين لما هو من صنع أيدينا.

وبنظر نيتشه فإن هذا كله هو دالة العقل-عجوز مخادعة، كما يسميه نيتشه بصوابيته السياسية المعهودة. فالعقل جهاز وظيفته تبسيط ما في الأشياء من تعقيد غني ليتسنى لنا امتلاكها. وبالتالي فهو في خدمة إرادة

١٨- Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 237.

القوة بالكامل، يبني عالماً يمكن إثراء قدراتنا وتطويرها فيه. والحقيقة هي ببساطة واقع مدجَّن ومُجَدْوَل وفق حاجاتنا العملية، يكون منتظماً وقابلاً للحساب، وبهذا القدر يكون واقعاً زائفاً. إنه وهم نحتاجه للبقاء والازدهار. وهكذا تكون اللاحقيقة شرطاً للحياة. (يمكن أن يزعم المرء أن هذا لا يؤهل نيتشه لأن يكون برغماتياً حقيقياً لأن الحقيقة عند البرغماتي هي على وجه التحديد ما يساعدنا على الازدهار في حين أن الزيف أيضاً يستطيع عند نيتشه أن يحقق هذه الغاية). وفي الصراع من أجل بناء أمثولة أخلاقية مثلاً «كم من الواقع يتعين أن يُساء فهمه ويُشهَّر به، كم من الأكاذيب يتعين تقديسها، وكم من الضمائر يتعين تعكيرها؟» [١٩]. العقل يستغل الواقع، ورغم أن هذا ضروري لبقائنا فإنه أيضاً جانب مما يسميه نيتشه بطريقة مدمرة «وعي القطيع». وعلى النقيض من ذلك فإن السوبرمان لا يرافع دفاعاً عن أسبابه لأن الديالكتيك للرعاع. السوبرمان، بدلاً من ذلك، يصدر أوامر.

لا تعكس اللغة كيف تكون الأشياء بل كيف نفهمها نحن. ولا يكون للفرضيات معنى إلا في مضامير معينة للخطاب وطرق معينة ترتبط بالفصيلة (أو النوع) لتقسيم العالم، ومضامير الخطاب هذه ترتبط هي الأخرى بحاجاتنا ودوافعنا المادية.

هذا، كما سنرى، قريب على نحو لافت من إصرار فيتغنشتاين على العلاقات بين لعبة لغوية وشكل عملي من أشكال الحياة. وما يعتبر موضوعاً عند نيتشه تحدّده قواعد ومفاهيم نحوِ أساسه في نهاية المطاف أساس أنثروبولوجي. صحيح أننا نشعر أحياناً بأننا نصطدم بحقائق قاسية ولكن ما نفعله في الواقع، كما يصر فيتغنشتاين،

١٩- Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 531.

هو أننا نناطح تأويلاً للعالم أصبح راسخاً بحيث لا نستطيع حالياً التخلص منه. والحق أنه ليست هناك حقائق بل تأويلات فقط. وما إذا كان هذا الزعم نفسه حقيقة أو تأويلاً فإن ذلك ليس سؤالاً يقدم نيتشه إجابة عنه.

* * *

نيتشه لا يؤمن بإطلاق العنان لغرائز المرء. وهو ليس ليبرتارياً رومانتيكياً من طراز دي. اتش. لورنس أو جيل دولوز. السوبرمان ليس بربرياً سائباً بل فرد دمث، مرح، حيوي، منضبط، مثلما كان نيتشه يحب أن يرى نفسه. والبشرية أُفرغت من غرائزها الحيوانية، بعد أن أقنعها قساوسة وفلاسفة بأن تخجل من حواسها، وبعد أن اختُزلت إلى حالة من إيذاء النفس معروفة عموماً بأنها فضيلة. وأقصى ما تطمح إليه هذه البشرية هو «سلوك القطيع». ولكن هذه الحالة المزرية، أو «أفظع مرض ينهش الإنسان على الإطلاق»[٢٠]، يجب أن تُحاكم ديالكتيكياً، مثلما يقارب ماركس الرأسمالية بالروح نفسها إلى حد بعيد. وإذا كانت هذه أكبر كارثة تنزل بالبشرية فإنها أيضاً تخفف نوازعها وتهذبها وتضبطها ممهدة بذلك الطريق للسوبرمان الذي سيدمج دوافعه الحيوانية بعقله بدلاً من استخدام عقله لقمع غرائزه. فالحضارة إنما هي قصة من قصص البربرية، ولكن من دون وحشية كهذه لن يُنتَج شيء ثمين.

ماركس ونيتشه متفقان في هذه النظرة الديالكتيكية. وبنظر نيتشه فإن ما لا يدركه الإنسانويون والمثاليون هو «كم من الدماء والمعاناة تكمن في جذر كل «الأشياء الطيبة»»[٢١]. فالثقافة هي ثمرة تاريخ

٢٠- Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 529.

٢١- المصدر السابق، ص ٤٩٨.

كارثي من الجريمة والإثم والمديونية والتعذيب والعنف والاستغلال. وماركس من جانبه يرى أن الحضارة سليلة سلف واحد ـ هو العمل ـ وأن الاشتراكية يجب أن تُبنى على ريوع الاستغلال. وهي لكي تزدهر تتطلب وفرة من البضائع المادية والروحية. وترث الاشتراكية هذه الموارد من تاريخ ترتبط عملية تراكمها فيه بمكابدة وظلم. والازدهار الذي قد يمهد الأرض ذات يوم للحرية هو نفسه ثمرة لاحرية.

ولكن هناك فارقاً أساسياً بين المفكرَين في هذا الشأن. فإن نيتشه ليس لديه شك في أن سفك الدماء والمعاناة مبرران تماماً إذا أسفرا عن نمو نماذج متفوقة مثله. وهنا يفترق نيتشه عن فرويد الذي يلاحظ في عمله «مستقبل وهم» The Future of an Illusion أن أي حضارة تعتمد سعادة القلة فيها على بؤس الكثرة هي حضارة «ليس لها أفق للاستمرار في الوجود ولا تستحقه أصلاً» [٢٢]. وبنظر ماركس فإن الحقيقة الماثلة في أن البربرية كانت شرطاً لا غنى عنه للحضارة إنما هي حقيقة مأساوية في حين يسطر نيتشه دراسة شهيرة للمأساة هي، من بين أشياء أخرى، محاولة لتبرير هذه المفارقة. ويقف الديونيسياني في عمل نيتشه «مولد التراجيديا» The Birth of Tragedy مع العنف وتدمير الوجود، من بين أشياء أخرى، فيما يقف الأبولوني مع حلاوة الحضارة ونورها. ولكن التناقض بينهما يمكن أن يُفكك لأن الديونيسياني ينجب الأوهام الشافية للأبولوني دفاعاً ضد جشعه هو نفسه. وعليه يبدو اننا إذا أردنا رؤى للسلام والوئام نحتاج إلى عذاب يلهمهما. فالنعيم يلد من الألم والجمال تسامي المعاناة. وهي حالة شاذة على نحو

٢٢- Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, in *Sigmund Freud*, vol. 12, *Civilization, Society and Religion* (Harmondsworth: Penguin, 1985), p. 192.

غريب وكأن المرء يزعم أن كسر ساقك يستحق الألم من أجل التمتع بآثار المخدر المهدئة.

بهذا المعنى نستطيع أن نقرأ نظرية نيتشه في التراجيديا على أنها ترميز لنظريته المادية في التاريخ. ولكنها أيضاً شكل من أشكال «الثيوديسيا» أو تبرير الشر. ويعتبر نيتشه أن العبودية شرط لازم لكل ثقافة حية، ويحذر مواطنيه ذوي التفكير المساواتي من أن المرء إذا أراد عبيداً فمن الحماقة تربيتهم كأسياد. والارستوقراطية النابضة بالحياة تقبل بضمير مرتاح «التضحية بما لا يُحصى من البشر الذين، من أجلها، يجب اختزالهم وإنزالهم إلى مرتبة كائنات بشرية ناقصة، إلى عبيد، إلى أدوات» [٢٣]. وقد يتعين زوال أعراق وطبقات كاملة من أجل أن تسود الأجناس الأرقى. وفي مقطع محذوف من «مولد التراجيديا» يقترح نيتشه بصلافة أنه في العصر الحديث «يجب أن تكون تعاسة الجماهير التي تعيش بكدحها تعاسة حتى أشد وطأة لتمكين عدد من سكان أولمبيا من إنتاج عالم الفن» [٢٤]. وهو يعلن في كتابه «إرادة القوة» أن الغالبية العظمى من الأفراد لا يحق لهم الوجود وهم ليسوا إلا مصيبة واقعة على نماذج أرقى من الجنس البشري.

ماذا سيكون موقف ماركس ـ الذي يبدو غير مطلع على عمل نيتشه وتوفي قبل نشر عدد من أكثر كتاباته ريادية ـ من تفكير نيتشه السياسي؟ كان سيلاحظ بالطبع بؤسه بشيء من النفور. ولكن هناك المزيد مما

٢٣- Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 392.

٢٤- مقتبس في:
Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity From Kant to Nietzsche* (Manchester: Manchester University Press, 1990), p. 224 (الترجمة معدلة قليلاً).

يجب أن يُقال. فما لا شك فيه أن ماركس ما كان ليفوته أن كتاب نيتشه «نَسَب الأخلاق» معالجة تاريخية ومادية لموضوعه، لم تكن غير معهودة في زمنه فحسب بل تمثل مغامرة نادرة بما فيه الكفاية اليوم أيضاً. وغير المعهود بالقدر نفسه أن العمل تحليل طبقي للأخلاق، يتمحور حول الانتقال من الأخلاق الأرستوقراطية إلى مواضعات الطبقة الوسطى التي تأتي في أعقابها. وفي الفترة المبكرة من الحضارة عندما كانت البشرية تحتاج إلى الكفاح من أجل البقاء فإن قيم طبقة من المحاربين الأشداء الجسورين هي التي أثبتت كونها الأكثر فائدة: القهر والقسوة والصراع والضغينة والثأر والعدوان وما إلى ذلك. ولكن ما إن بلغت الحضارة مرحلة النضج حتى فقدت هذه القيم فائدتها الاجتماعية وأصبحت تُذم بوصفها قيماً شريرة في حين باتت الفضائل الإنسانية للسلام والشفقة والوداعة والرحمة موضع إعجاب عام. والذين يأتون إلى السلطة في عصر مسيحي ديموقراطي متخاذل روحياً هم الذين غرائزهم ضعيفة بما فيه الكفاية لتدجينها ـ إخصاء روحي يمنحونه اسم الدين أو الأخلاق. ويستطيع المرء أن يقتفي هذا الانتقال في إنكلترا في القرن السابع عشر رغم أن نيتشه نفسه لا يفعل ذلك. ففي منتصف ذلك القرن كان توماس هوبز Thomas Hobbes ما زال يدافع عن القيم الأرستوقراطية في الشجاعة والشرف والمجد وعَظَمة الروح، وبحلول نهاية القرن كان جون لوك John Locke يتحدث دفاعاً عن قيم الطبقة الوسطى في السلام والتسامح والملكية الخاصة.

وبما أن الغزو والعدوان والهيمنة جوانب من إرادة القوة، وبما أن إرادة القوة مطابقة لكل ما هو مزدهر ومتين فإن أخلاق الطبقة الوسطى تمثل خيانة للحياة نفسها. ومع ذلك ما زال المجتمع البورجوازي، رغم طابعه المسالم الوديع، عدوانياً واستغلالياً، على طريقته الخاصة، تماماً كما كانت طبقة النبلاء اللصوصية قبله، لا سيما حين يتعلق الأمر

بسلوكه في السوق. وهو بكل بساطة في حالة إنكار للحقيقة. واسم هذا الإنكار هو الأخلاق. والنتيجة اختلاف صارخ بين كيف يرى هذا النظام الاجتماعي نفسه نظرياً وما يمارسه بالفعل عملياً. ما يعلنه يناقض ما يفعله. وعلى سبيل المثال أن هذا النظام قَتَل الله لأن لا مكان له في مجتمع مادي علماني، ولكنه جبان إلى حد لا يعترف معه بفعلته في قتل الإله ويستمر في التصرف كما لو أن القيم المطلقة التي يمثلها الله ما زالت سارية. وفي تناشز معرفي من نوع غريب فإنه لا يؤمن بالله ولكنه لا يعرف أنه لا يؤمن به. وأن يعلن نيتشة موت الله هو، إذاً، أن يطالب بورجوازيي عصره الأقوياء بمواجهة العواقب الرهيبة لكنها منعشة، لفعلتهم النهائية في القيام بثورة أوديبية[٢٥].

إذاً، حضارة الطبقة الوسطى تعيش بأيديولوجيا لا تنسجم مع ما تفعله في الواقع. ومثل هذه الأيديولوجيا، كونها واهية الصلة بالواقع، من المرجح أن تثبت عدم فاعليتها. ولكن إذا كانت نظرة الطبقات الوسطى الرسمية إلى العالم تعكس ما تمارسه في الواقع فإن النتيجة ستكون مجموعة قيم تقوم على أساس نشاطها العملي لكنها فشلت في «شرعنته»، وستكون عاجزة عن تقديم هذا النشاط العملي بصورة جذابة. وفي الحالة المثلى فإن قيم المرء ينبغي أن تمثل نسخة متسامية مما يفعله في الواقع بحيث يمكن أن تعكسه وتصادق عليه ولكن تحقيق ذلك في ظروف السوق ليس سهلاً على الإطلاق.

هذا المأزق هو الذي يقدم له نيتشه حلاً مريحاً بالتوجه إلى طبقة نبيلة من المحاربين، لأن نظرة هذه الطبقة تعكس شيئاً من الحرب التي لا تتوقف في سوق الزمن الحديث، ولكنها إذ تفعل ذلك تضفي على

٢٥- ناقشتُ هذا الموضوع بمزيد من الاستفاضة في:

Culture and the Death of God (New Haven, CT: Yale University Press, 2014), Ch. 5.

هذه الحرب روعة الروح وعظمتها اللتين تفتقد إليهما في الواقع. وفي الحقيقة إن نيتشه يتحدث في مرحلة من المراحل عن ضرورة أن يصبح أصحاب المعامل نبلاء. وحينذاك سيكونون أكثر نجاحاً في إبعاد شبح الاشتراكية. وهكذا تتساوق فكرته مع تقليد إنكليزي في الفكر الاجتماعي، من كولريدج وكارلايل إلى راسكن ودزرائيلي، يتوجه إلى مُثُل إقطاعية معينة (النظام، الجماعة، التراتبية، الاحترام، السلطة الروحية) بوصفها حلاً لأمراض الرأسمالية الصناعية[٢٦]. وباستزراع مجموعة من القيم المستوردة في الوضع القائم يمكن أن يأمل المرء بأن تمنحه شرعية روحية فشل في إيجادها لنفسه. ولكن الخطر يتمثل في أن الفجوة بين هذه القيم والحياة اليومية ستظهر حينذاك كبيرة إلى حد مُحرِج.

من الجائز أن يحمل السوبرمان مواطنين بورجوازيين رعديدين على مخافة الله ولكنه يضع أمام أنظارهم شخصيتهم الأخرى، البديلة أيضاً. ولا بد أن يكون لطريقة السوبرمان المهيبة في التعامل مع القانون والاستقرار والتوافق الاجتماعي سحر سري على الرأسماليين الذين هم أنفسهم يجب أن يتخطوا الحدود باستمرار. ولكنهم للقيام بذلك يجب أن يعتمدوا على إطار مُحكَم للنظام الاجتماعي - على الله، الدولة، الكنيسة، العائلة - على مطلقات أخلاقية ويقينيات ميتافيزيقية. ومع ذلك، إذا كان هذا النظام يسهّل نشاطهم فإنه يهدد بإحباطه أيضاً. وحل نيتشه لهذه المعضلة حل راديكالي إلى حدّ يوقف شعر الرأس، هو التضحية بالنظام من أجل المؤسسة، الاستغناء بكل بساطة عن الأطر والأسس ليتمكن البشر من العيش حياة مغامرة، تجريبية تحرر

٢٦- للاطلاع على هذا التقليد في الفكر الاجتماعي انظر:
Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (Nottingham: Spokesman Books, 2013).

تلك الإنتاجية اللانهائية التي هي إرادة القوة. ولم يكن مجتمع الطبقة الوسطى مضللاً بدرجة كافية لقبول هذا المقترح. فهو كنظرية يمكن أن يسبغ حيوية على ندوة في الفلسفة ولكنه ليس طريقة لمنع الفئات الأدنى من الخروج عن السيطرة.

«الحياة» أعلى قيمة عند نيتشه من البداية إلى النهاية، مثلما هي عقيدة واحد من ورثته الروحيين هو الكاتب دي. اتش. لورنس. وناكرو الحياة - حشد متنوع من القساوسة والمتشائمين والعدميين واليهود والمسيحيين والكانطيين والداروينيين وتلاميذ سقراط وشوبنهاور - هم الذين يخصهم نيتشه بأشد مساجلاته حدة. ولكن «الحياة» مفهوم مبهم للغاية، وهي عند نيتشه تعني العيش في الوفرة الغامرة لقدرات المرء الخلاقة، ولكن مَنْ يعرف ما الذين ينطوي عليه هذا أبعد من سحق أشكال حياة متدنية؟ فالذوات الفاعلة ذات العلاقة قد تعتبر أفضل المحَكمين ولكن هل يعني هذا أن الحياة الحقيقية هي ما يعلنونه أياً يكن ما يعلنونه؟ وألا يمكن أن يخدعوا أنفسهم بأنفسهم؟ هل تتضمن «الحياة» إطلاق كل قدرات المرء مهما قد تكون تدميرية؟ سيكون ذلك أخلاقاً طبيعانية ثأرية. وأن يعيش المرء بكامل قدراته يعني بنظر نيتشه أن تعيش كما يعيش الكون، لأن الكون أيضاً، بوصفه لا شيء سوى إرادة القوى، يستمر في التوسع والارتقاء بنفسه. ولكن لماذا يعني العيش الرغيد امتثالاً لطبيعة الكون؟ ودعا كثير من الأخلاقيين إلى العكس تماماً. وإذا تمددت إرادة القوة وتطورت في كل الأحوال فما هي قيمة العمل بطريقة ترتبط بهذه العملية؟

يضع نيتشه الحياة في مواجهة الأخلاق. ولكنه بعمله هذه يفوته أن يقدّر أن الفكر الأخلاقي الأكثر إبداعاً، من أرسطو والإكويني إلى هيغل وماركس، ينظر إلى الأخلاق على وجه التحديد بمفردات ازدهار الإنسان. وهو مع ذلك يعترف بضرورة تحديد ما يُعتبر ازدهاراً

كهذا في وضع مُعطى، وهذا ما يفعله الخطاب الأخلاقي. وفي هذه المسألة يلتزم نيتشه نفسه جانب الصمت في الغالب. فهو عاجز عن أن يأتي بأي معايير يمكن الحكم بها على فعل وما إذا كان ازدهاراً حقيقياً للحياة. (أحد هذه المعايير ـ زيادة سعادة الإنسان عموماً ـ موضع سخرية بصفة خاصة. ويتهكم نيتشه قائلاً إن الإنكليزي وحده الذي يؤمن بذلك). على النقيض من ذلك فإن لدى ماركس معياراً كهذا يرثه من هيغل: الفعل المشهود له أخلاقياً يشتمل على تحقيق قدرات المرء بصورة متبادلة في تحقيق ذات الآخرين على نحو مماثل ومن خلاله. وهي ليست محاجَّة نهائية لكنها تَقَدُّم بالمقارنة مع الزعم القائل إن استعباد شعوب كاملة مبرَّر بحقيقة أنه يمنحك إحساساً شافياً بالانتشاء.

الفصل الخامس

الأرض الخشنة

«في البدء كان الفعل»، كما يعلن فيتغنشتاين في كتابه «عن اليقين» مقتبساً «فاوست» عمل غوته، و(دون أن يدري بصورة تكاد أن تكون مؤكدة) «الأدب والثورة» عمل ليون تروتسكي. ويكتب فيتغنشتاين «إن فعلنا هو الذي يكمن في عمق اللعبة اللغوية»[1]. ويمكن أن يغامر المرء بالقول إنها نسخة فيتغنشتاين الخاصة من زعم ماركس بأن الكينونة الاجتماعية هي التي تحدد الوعي. وإن طرقنا المتعددة في الكلام مرتبطة بأشكال حياتنا العملية، ولا يكون لها معنى إلا في مثل هذا السياق. وكما يعلق أي. سي. غرايلنغ A. C. Grayling فإن ما يعنيه فيتغنشتاين بشكل من أشكال الحياة هو «التوافق الذي يكمن في أساس السلوك اللغوي وغير اللغوي، والفرضيات والممارسات والتقاليد والميول الطبيعية التي يشترك بها البشر بوصفهم كائنات اجتماعية، وبالتالي المفترَضة مسبقاً في اللغة التي يستخدمونها»[2].

ويلاحظ ألازدير ماكنتاير Alasdair Macintyre:

١- Ludwig Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Basil Blackwell, 1969), p.23

٢- A. C. Grayling, *Wittgenstein* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p.84.

«إن تلفُّظ جمل مركبة تركيباً كاملاً في فترات منتظمة هو ليس إبداء قدرة على استخدام اللغة.... فإن استخدام اللغة يكون مدمَغاً على الدوام بأشكال من الممارسة الاجتماعية ولكي يفهم المرء بصورة وافية ما يُقال في مناسبات معينة بلغة معطاة يجب أن يكون متحلياً، على الأقل، ببعض قدرات المشارِك في شكل مناسب من أشكال الممارسة الاجتماعية» [٣].

محاجَّة فيتغنشتاين أكبر من الزعم المبتذل بأن الكلمات يمكن أن تكون ذات دلالات اجتماعية قوية. فهي تقترح أن ننظر إلى الشبكة الهائلة من الممارسات البشرية وكذلك إلى القوام الجسدي الطبيعي الذي يديم هذه الممارسات لكي نستوعب معنى مفردات مثل «ربما» و«في»، وليس فقط مفردات مثل «الحرية» و«الوطنية». وكائنات جسدية مثلنا تحتاج إلى مفردة «ربما» بسبب خضوعنا للزمان والمكان والمصادفة والخطأ والمعرفة الناقصة والقدرات العقلانية المحدودة والمواقف المبهمة والتعددية وعدم استقرار العالم المادي وضرورة الإقدام على مشاريع معقدة، غالباً ما يتعذر التنبؤ بمآلاتها، الخ. وهذه ليست هي الحال مع الملائكة. فالملائكة لا تحتاج إلى مفردة «ربما» لأنها ليست كيانات جسدية توجد في عالم مادي متغير وبالتالي هي متحررة من الظرفيات التي يتعرض لها البشر. ولا بد لمخلوقات مثلنا أن تضع افتراضاتنا موضع تساؤل بين حين وآخر، أن نصبح بحسب التعبير النيتشوي «فلاسفة «ربما» الخطيرة» [٤]. ولكن الملائكة لا تخضع إلى مثل هذه النوبات من الشك في النفس. كما أنها لا تحتاج

٣- Macintyre, *Dependent Rational Animals*, p. 30.

٤- Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 201.

إلى مفردة «في» لأنها في غياب العلاقات المكانية لا تعترف بوجود فارق بين الداخلي والخارجي، فارق من دونه ستتعطل مشاريعنا. وأن يستخدم البشر مفردات مثل «في» و«ربما» فإن من الجائز أن يقول هذا الكثير عنهم للفلكي اللماح الذي يرصد النجم «ألفا سنتوري». وبهذا المعنى يكون «تخيلُ لغة تخيلَ شكل من أشكال الحياة»، كما يلاحظ فيتغنشتاين في كتابه «تحقيقات فلسفية»[٥].

إذاً، قد يبدو غريباً أن هذا الطرح المادي عموماً في فكر فيتغنشتاين المتأخر يمضي متساوقاً مع إصرار على أن «اللغة تبقى قائمة بذاتها ومستقلة» [٦] أليست هذه النظرة من النوع الذي نربطه بمثالية لغوية، لنقل بنظريات فرديناند دو سوسير، مجايل فيتغنشتاين الذي تشكل اللغة عنده منظومة سيميائية مغلقة، منظومة تقف فيها الإشارة متحررة مما تشير إليه؟ كيف يمكن للإشارة أن تكون عائمة بحرية إذا كانت اللغة داخلة في نسيج وجودنا العملي؟ ولكن بالنسبة لفيتغنشتاين فإن هذين الزعمين جانبان لحالة واحدة. فأن يُزعم أن اللغة مستقلة يعني عدم الشك في أنها قادرة على أن تطلع بين حين وآخر بأقوال حقيقية أو كاذبة عن العالم. وما ينكره فيتغنشتاين هو أنها تفعل ذلك بكونها مرتبطة على نحو ما بالواقع. وبناء على هذه النظرية فإن مفردة «كاتشا» **kuccha** الهندية - التي تعني، دون حاجة إلى إطلاع القارئ على ذلك، السروال القصير الذي يُرتدى بوصفه إشارة من خمس إشارات مميزة إلى «الخالصة» السيخ (فئة خاصة من المقاتلين السيخ ذوي الولاء «الخالص» للزعيم الروحي) - تكتسب معناها من خلال ارتباطها بسروال يرتديه رجل

٥- Wittgenstein, Philosophical Investigations , p. 8.

٦- Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Grammar*, ed. Rush Rhees (Oxford: Basil Blackwell, 1974), p. 55.

سيخي في الحياة الحقيقية. وهذا، بنظر فيتغنشتاين، هو إلى حدّ ما كمن يتخيل أن قيمة عملة ما تتحدد بسندويش شريحة اللحم الذي يشتريه بها وليس بوظيفة العملة في الاقتصاد بصفة عامة.

فيتغنشتاين يرفض هذه النظرية في المعنى استناداً إلى عدد من الأسس، أحدها أنها تبدو أقل معقولية بكثير حين يتعلق الأمر بتعابير مثل «لا يوصف» أو «خلسةً» أو «وا مسيحاه». فهي نظرية في المعنى متمحورة حول الاسم، انسجاماً مع نظرة إلى العالم متمحورة حول الشيء. ويشير تشارلس تايلور Charles Taylor إلى «أنك لا تستطيع أن تفهم كيف ترتبط المفردات بالأشياء ما لم تحدد طبيعة النشاط الذي فيه ترتبط بالأشياء»[٧]. وبهذه الروح يعتبر فيتغنشتاين المعنى هو الطريقة التي تعمل بها المفردة في شكل محدَّد من أشكال الحياة. إنها ممارسة اجتماعية وليست حالة ذهنية أو علاقة شبحية بين إشارات وأشياء. وكما يلاحظ أحد المعلقين فإن «اللغة والعقل والمعنى والعقل كلها عند فيتغنشتاين أشكال من النشاط»[٨]. واللغة لا «تعكس» الواقع أو ترتبط به بل هي واقع مادي بحد ذاتها. ويعلق فيتغنشتاين في عمله «ملاحظات عن اللون» Remarks on Colour قائلاً: إن مفاهيمنا لا تعكس طريقتنا في الحياة بل «تقف وسطها»[٩]. ومن الواضح أن هذه وجهة نظر مادية أكثر منها مثالية.

٧- Charles Taylor, «Theories of Meaning», *Proceedings of the British Academy*, 66 (1980), p. 327.

٨- Ted Schatzki, «Marx and Wittgenstein as Natural Historians», in Gavin Kitching and Nigel Plesants (eds), *Marx and Wittgenstein: Knowledge, Morality and Politics* (London: Routledge, 2002), p. 55.

٩- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on Colour*, ed. G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell, 1977), p. 302.

قد ينظر فيتغنشتاين إلى اللغة على أنها نشاط مستقل ولكنه ليس من نمط المثالي الألسُني الذي يجده المرء أينما وجّه أنظاره في ثقافة ما بعد حديثة «تبني» له الواقع، بل إن الرجال والنساء هم الذين ينونه بمشاريعهم العملية، واللغة تُحاك في هذا المسعى.

في كلامنا تترسب هذه الأشكال من النشاط. وعلى حدّ تعبير ماركس، بأسلوب فيتغنشتايني على نحو واضح، فإن «إنتاج الأفكار والمفاهيم والوعي.... يتواشج بصورة مباشرة مع تواصل البشر المادي، لغة الحياة الحقيقية»[١٠]. وما يمثل شيئاً للبشر هو ليس اللغة بل النشاطات الاجتماعية التي تبلورها اللغة. فالصدق والكذب شؤون ألسنية ولكنهما إذا لم يكونا «مجرد» شؤون ألسنية فلأن اللغة نفسها ليست مجرد ألسنية بل ترتبط بممارسات يومية، وهذه النشاطات، كما سنرى لاحقاً، هي بدورها ذات أساس في طبيعة الجسد البشري. واللغة دائماً أكثر من لغة. والوصول اليها هو الوصول إلى عالم. إنها ما يفتح الواقع، وليست ما يعزلنا عنه.

ما يسميه فيتغنشتاين «النحو» هو مجموعة من القواعد التي نستطيع أن نفهم الأشياء بها، ومثل هذه القواعد لا ترتبط بالواقع. وهي ليست كما لو أن بعضها يمدنا بتمثيل للعالم أدق من بعضها الآخر، كما يمكن أن يُقال عن بعض الألفاظ. فإن هذا سيكون كمن يزعم أن البولندية تعبر عن طبيعة الأشياء تعبيراً أكثر أمانة من الأوردو، أو أن وضع الفعل في نهاية الجملة أكثر صواباً من وضعه في مكان ما وسطها. ويحضر في الذاكرة ذلك الوطني الإنكليزي الذي زعم أن الإنكليزية هي الأكثر طبيعية بين اللغات قاطبة لأن المفردات تأتي بالترتيب الذي يفكر فيها المرء وفقه. وقواعد النحو هي ما يسمح لنا باستخدام مفردات مثل «دقيق» و«تمثيل» و«صحيح» استخداماً ذا معنى أصلاً. ومن الجائز

١٠- Engels and Marx, *The German Ideology*, p. 47.

أن يكون نحو أكثر فائدة من نحو آخر، وقواعد النحو كلها تقدم فرضيات يمكن الحكم على صوابها أو خطلها، ولكن قواعد النحو نفسها قريبة من الحقيقة ومستقلة عن العالم في شيء مماثل لمعنى أن قواعد لعبة ما قواعد مستقلة. فإن قواعد لعبة الشطرنج لا «تعكس» الطريقة التي تكون بها اللعبة بل هي ما يشكلها كلعبة أصلاً. ونحن نستطيع دائماً أن نأتي بمجموعة أخرى من القواعد تتحرك وفقها قطع الشطرنج بطرق مختلفة تماماً. ذلك أن الواقع عند فيتغنشتاين لا يعلّمُنا كيف نقوم بتقسيمه، مثلما هو لا يعلمنُا ذلك عند نيتشه أيضاً.

ولكن هذا، برأي فيتغنشتاين، لا يعني أننا لا نستطيع تقسيم الواقع بأي طريقة نريدها. وهو يزعم في عمله «ملاحظات على أسس الرياضيات» Remarks on the Foundations of Mathematics أننا نستطيع أن نغير مفاهيمنا حين نكتشف حقائق جديدة. وهو زعم ليس من المتوقع أن يبعث الدفء في قلوب المثاليين الألسُنيين الذين تكون الحقائق عندهم، بكلٍ بساطة، تأويلات يحدث أن تلاقي رواجاً. ولهذا السبب يشعرون بحكة لا تُقاوم لسربلة المفردة بمقتبسات تخويفية كلما ظهرت. كما يشير فيتغنشاين في العمل نفسه إلى أن الفيزيولوجيا تقوم بدور في تعرفنا على الألوان. فنحن، في عملية إنتاج عالم، مقيدون بقوانين طبيعية وتكويننا الجسدي وممارسات اجتماعية قائمة وطبيعتنا البشرية المشتركة وقوة العادة والعرف والتقليد، الخ [11]. ولهذا فإن

١١– نجد عرضاً ممتازاً وإن كان مرهقاً لأفكار فيتغنشتاين عن هذه القضايا في:

P. M. S. Hacker, *Insight and Illusion* (Oxford: Oxford University Press, 1986), esp. Ch. 7.

انظر أيضاً:

G. P. Baker and P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Oxford: Blackwell, 2005).

أشكال الحياة لا تكون ظرفية بالكامل، وهي ذات سمات مشتركة بين البشرية جمعاء. وكل شكل من أشكال الحياة يجب أن يكون لديه بعض الفهم للموت والمرض والعنف والجنسوية وما إلى ذلك.

قواعد النحو، إذاً، يجب أن تستوعب مخلوقات من النوع الذي ننتمي إليه فضلاً عن المجرى العام للعالم، ولكن أساسها بنظر فيتغنشتاين ليس في هذه الأشياء. وهي لا يمكن أن تُبرَّر مثلما أن ممارسة لعبة «لكروس» لا يمكن أن يكون لها مبرر. ويصح الشيء نفسه عند فيتغنشتاين على أشكال الحياة عموماً التي، في نهاية المطاف، لا ترتكز على شيء إلا نفسها. وإن نوبة قاصمة من الغثيان الميتافيزيقي أو القلق الأنطولوجي وحدها التي تجبرنا على تمرير شيء من الأساس المتين تحتها لنجد نفسنا متورطين بمعضلة السؤال عن الأساس الذي يرتكز إليه هذه الأساس بدوره أيضاً.

هل يعني هذا أن أشكال الحياة مخطورة على نحو سقيم، عائمة في شيء من الفراغ المنير؟ الاعتقاد بأنها كذلك سيكون، ببساطة، الوجه الآخر لظنون الميتافيزيقي. والخوف من أن أي شيء يمكن أن يتقزم في الأثير في أي لحظة إذا لم يكن كل شيء مثبَّتاً بصورة دائمة، هو بكل بساطة الوقوع ضحية استعارة مضللة. وهناك من يذهبون إلى أنه من دون ضرورات راسخة وأرضيات لا يتطرق إليها الشك، لا يكون هناك شيء سوى الفوضى. وإذا لم تكن القواعد صارمة فلا بدّ أن تكون مبهمة إلى حد يجعلها عاطلة. والبديل الوحيد للنظام الشامل هو فوضى مطلقة. تَسامَح مع راكب دراجة بلا ضوء خلفي من دفع الغرامة مرة و«قبل أن تعرف أين أنت» (تعبير أساسي) ستكون مدننا مكتظة بقتلة مختلين عقلياً سائبين بحثاً عن ضحايا. فالفوضوي والسلطوي توأمان رهيبان. والليبرتاري بارد الأعصاب هو الابن الضال للأب المصاب بجنون الارتياب سوى أن

الأول يفرح بالفوضى والثاني يمقتها. وما عدا ذلك فإنهما يشتركان بمنطق واحد.

ولأن مفاهيمنا مغروسة في ما يسميه فيتغنشتاين «الأرض الخشنة» لحياتنا اليومية[١٢] فإن هذه الخشونة تسري في المفاهيم نفسها. هل نحتاج إلى قياس مسافتنا من الشمس إلى أقرب متر؟ هل ثمة معنى دقيق في القول «قف تقريباً هناك»؟ ألا تكون صورة شخص ما غير الواضحة صورة له أصلاً؟ هل صحيح أن هناك أوقاتاً تكون الدقة وليس انعدام التحديد هي ما نطلبه؟ يشير فيتغنشتاين في عمله «ملاحظات عن أسس الرياضيات» [١٣] إلى أننا نحسب «بدقة لا ترحم» ولكن سبب ذلك أن عملية الحساب ذات أهمية حيوية بالغة لوجودنا العملي. فإن ما نفعله هو الذي يسبغ على ألعابنا اللغوية ضرورة صارمة معينة يمكن، من وجهة نظر فيتغنشتاين النيتشوية، أن نفهمها خطأ على أنها سمة من سمات العالم نفسه. وبالنظر إلى الألعاب من الخارج فإنها تبدو اعتباطية بما فيه الكفاية، وليس من الصعب أن نشعر أن بإمكاننا استبدال الواحدة بالأخرى. ولكن لدى رؤية هذه الألعاب من الداخل فإن قواعدها تمارس قوة قسرية، الأمر الذي لا يعني أنها قوة لا تلين. ولأن القواعد والأعراف مغروسة في شكل عملي من أشكال الحياة على وجه التحديد، تكون لديها القوة التي تملكها. وهي لو كانت ألسُنية محضة لمارست سلطة أقل بكثير علينا. وأن نقول إن المرء يتصرف حسب الأعراف فإن هذا يعني أن ما يؤثر في سلوكه هو نشاط الآخرين. فاللغة والعرف إشارات إلى تضامننا مع بعضنا البعض.

* * *

١٢- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 46.

١٣- Ludwig Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics* (Oxford: Basil Blackwell, 1978), p. 37.

يصر فيتغنشتاين على أن أشكال الحياة هي بكل بساطة أشكال «معطاة». وحين يُسأل المرء لماذا يفعل الأشياء بطريقة معينة فإنه لا يملك إلا الرد «إن هذا بكل بساطة هو ما أفعله». ويذهب فيتغنشتاين إلى أن الإجابات يجب أن تنتهي في وقت ما. فلا غرو نيله سمعة بكونه صاحب نظرة محافظة. ولكن رغم أنه حقاً مفكر محافظ من بعض النواحي فهذا ليس هو السبب. فالإقرار بأن شكل الحياة يكون معطى لا يعني بالضرورة تأييد قيم هذا الشكل الأخلاقية أو السياسية. و«هذا ببساطة هو ما أفعله» إجابة معقولة بما فيه الكفاية حين يُسأل المرء لماذا يقيس المسافات بالأميال وليس بالكيلومترات، ولكن ليس حين يُسأل لماذا يعطي المرء حقناً قاتلة لمواطنين لم يعودوا قادرين على العمل. وأشكال الحياة مفاهيم أنثروبولوجية أكثر منها سياسية. وما هو «معطى» هو ممارسات مثل حك الأنوف ودفن الموتى وقياس المسافة بين مستوطنات بشرية وتخيل المستقبل على أنه ينتظرك أو تأشير فارق في لغة المرء بين أشكال مختلفة من الضحك (جلجلة، نهيق، ابتسامة، ضحكة مكتومة، الخ) ولكن ليس بين قريب مراهق وآخر قبل سن المراهقة كما قد يشعر مجتمع قبلي ما أن من المناسب أن يؤشر مثل هذا الفارق.

ما من شكل من أشكال الحياة هذه محصن ضد التغيير ولكنها، هنا والآن، تشكل السياق الذي يكون لخطابنا معنى فيه، وبالتالي تكون هذه الأشكال بمعنى مؤقت ما أشكالاً تأسيسية. والأساس لا يكون بالضرورة أساساً أدنى لأنه أساس قد لا يوجد غداً أو في مكان آخر من العالم. وكما يلاحظ فيتغنشتاين بأسلوبه الأصيل، لا تزعمْ بأنه ليس هناك منزل أخير في الشارع على أساس أن بالإمكان دائماً بناء منزل آخر[١٤].

الحق أن بالإمكان بناء منزل آخر ولكن «هذا» المنزل هو حالياً آخر

١٤- Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 14.

منزل في الشارع. إذ يجب عدم السماح للشَّرْطي بأن يغلب الدَّلالي. وشكل ما من أشكال الحياة إنما هو أساس من نوع ما رغم أنه أساس قد يكون الميتافيزيقي بطيئاً في الاعتراف به كأساس. فأولاً، إن الأسس الميتافيزيقية أقل تغيراً وانفتاحاً من الثقافات البشرية، وثانياً إنها تميل إلى أن تكون أُسساً مفردة (الله، Geist أو الروح، مبادئ عقلانية قبْلية، جواهر فينمنولوجية، الخ) في حين أن أشكال الحياة تكون متعددة بعناد.

أخلاقياً وسياسياً فإن فيتغنشتاين لم يكن بكل تأكيد مدافعاً عن شكل الحياة المعروف بالحضارة الغربية في القرن العشرين. وهناك أسباب وجيهة للاعتقاد بأنه كان مستاء بعمق من الثقافة التي أوجدتها حداثة الطبقة الوسطى ليجد نفسه عالقاً فيها بوصفه ابن الشريحة العليا للطبقة الوسطى، المثقف ثقافة عميقة. وكان وصفه لهذه الحضارة أنها «عصر بلا ثقافة»[١٥]. ولم يكن فيتغنشتاين نفسه ماركسياً ولكن البعض من خيرة أصدقائه كانوا ماركسيين[١٦]، منهم نيكولاي بوخارين، الحرس الأبيض السابق وبوهيمي الضفة اليسرى من باريس وجندي الفرقة الأجنبية الفرنسية والشقيق الأكبر لميخائيل الشهير وعضو الحزب الشيوعي البريطاني، والباحث في التاريخ القديم جورج تومسون الذي اعتنق الماوية لاحقاً، وعمل ناشطاً من أجل اللغة الايرلندية، واقتصادي الحزب الشيوعي البريطاني موريس دوب، والباحث المختص بدراسة الأدب والتاريخ الألماني، والاقتصادي الإيطالي بييرو سرافا، رفيق

١٥– مقتبس في:

J. C. Nyfri, «Wittgenstein Later Works in Relation to Conservatism», in Brian McGuiness (ed), *Wittgenstein and His Times*, p. 57.

١٦– واصلتُ بحثي لهذه القضية في عملي:

«Wittgenstein»s Friends», in Terry Eagleton, *Against the Grain* (London: Verso, 1986), Ch. 8.

السجين أنطونيو غرامشي. وكان فيتغنشتاين يعتبر شيوعياً في بعض حلقات كامبردج وكشف لصديق أنه فعلاً شيوعي في قرارة نفسه. وتطوع صديقه فرانسيس سكينر للقتال مع الفيلق الأممي في الحرب الأهلية الإسبانية ولكنه رُفض لأسباب طبية. وعنَّف فيتغنشتاين صديقه الآخر فرانك رامزي بوصفه فيلسوفاً «بورجوازياً» تهرب من الإقدام على قطيعة جذرية مع أنماط الفكر القائمة.

في عام ١٩٣٥، خلال عصر الستالينية الجليدي، سافر فيتغنشتاين إلى الاتحاد السوفيتي وبغرابة أطواره المعهودة طلب السماح له بأن يصبح عاملاً يدوياً هناك. ويبدو أن السلطات لم تكن متحمسة لهذا المقترح الغريب. وأن فيتغنشتاين كان ستالينياً من نوع ما فإن هذا لم يكن من المواضيع المتداولة بين المعجبين به ولكن هذه هي الحال على ما يبدو. ويشعر كاتب سيرته راي مونك بالإهانة إزاء هذا الرأي ويرفضه رفضاً قاطعاً بوصفه «هراء» مقدِّماً في الوقت نفسه الكثير من الأدلة على إعجاب موضوعه بنظام ستالين[١٧]. لم يتأثر فيتغنشتاين بالحديث عن معسكرات العمل والاستبداد السوفيتي مصراً على أن الذين ينددون بستالين ليس لديهم فكرة عن المشاكل والأخطار التي واجهها. واستمر في نظرته الإيجابية إلى الاتحاد السوفيتي حتى بعد المحاكمات الصورية والحلف النازي- السوفيتي، وزعم أن ما سيقوض تعاطفه مع النظام أكثر من أي شيء آخر هو نشوء فوارق طبقية[١٨]. وكان منتسباً إلى جامعة أنجبت فيما بعد رهطاً

١٧- انظر:

Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius* (London: Jonathan Cape, 1990), p. 354.

١٨- للاطلاع على عرض يتناول فيتغنشتاين والاتحاد السوفيتي انظر:

John Moran, «Wittgenstein and Russia», *New Left Review*, 73 (May-June, 1972), pp. 83-96.

شهيراً من العملاء المزدوجين، ورغم أنه بالطبع لم يكن هو نفسه جاسوساً فإنه كان معارضاً من الطبقة العليا مثله مثل بيرغس وبلنت وماكلين وفيلبي وآخرين[١٩]. وربما كان فيتغنشتاين مطّلعاً على شيء من أعمال ماركس وكان بالتأكيد يقرأ مجلة «ذي نيو ستيتسمان» اليسارية التي كان ونستون تشرتشل يمقتها، وكان يعتزم إعطاء صوته لحزب العمال في الانتخابات العامة سنة ١٩٤٥. كما نظر بقلق إلى البطالة الواسعة وخطر الفاشية. ولا يشك مونك في أن عواطف فيتغنشتاين كانت مع العاطلين والطبقة العاملة واليسار السياسي. ولاحظ فيتغنشتاين بلغة لاذعة قائلاً: «كنتُ أنظر إلى صورة لوزراء الحكومة البريطانية وفكرتُ مع نفسي «كثرة من الشيوخ الأثرياء»»[٢٠]. ومن المغري التقاط لمسة أُوديبية في هذا الاحتقار إذا عرفنا أن والد فيتغنشتاين المتسلط ببشاعة كان أثرى صناعي في الإمبراطورية النمساوية ـ المجرية.

إذا كان فيتغنشتاين معجباً بالاتحاد السوفيتي فمن الجائز تماماً أن ذلك كان لأسباب محافظة بالدرجة الرئيسية: احترامه للنظام والانضباط والسلطة، وأمثَلته التولستوية للعمل العضلي (الذي كان هو نفسه ماهراً فيه على نحو لافت)، وتولعه الحداثوي الرفيع بالتقشف (الذي كان يسميه «المشي عاري القدمين» ولكن في روسيا وقتذاك يمكن أن يُسمى بصراحة أكبر «إملاقاً»)، ناهيكم عن تعاطفه مع شعب أنجب حبيبه دوستويفسكي

١٩- أياً يكن الشخص الذي كان يجند جواسيس في كلية ترينيتي بجامعة كامبردج لم يحقق كل مراميه. أستاذي أنا في الكلية كان يقوم بتجنيد جواسيس للاستخبارات البريطانية رغم أنه كان متهوراً إلى حد أن يحاول تجنيدي أنا.

٢٠- مقتبس في:

Maurice O'Conner Drury, «Conversations with Wittgenstein», in Rush Rhees (ed), *Ludwig Wittgenstein: Personal Recollections* (Oxford: Blackwell, 1981), p. 158.

إلى جانب تراث روحي ثمين. أما أمثَلة العمل العضلي فإن فيتغنشتاين كان يحث زملاءه وتلاميذه بانتظام على التخلي عن الفلسفة وعمل شيء نافع لمرة واحدة. وحين نفذ تلميذ شاب موهوب قول أستاذه بحذافيره وأمضى بقية حياته كادحاً في معمل تعليب قيل إن فيتغنشتاين شعر بفرحة غامرة. وإنصافاً له فإنه حاول بالفعل أن يستمع إلى نصيحته هو نفسه وكان يهرب من كامبردج بين حين وآخر ليعيش طريقة حياة متدنية قبل أن يُعثر عليه ويُعاد إلى نشاطه الفكري.

مع ذلك كان للماركسية تأثير مهم ولو غير مباشر في فكر فيتغنشتاين المتأخر. وإن نقد بييرو سرافا Piero Srafa للاقتصاد البورجوازي، الذي حاول فيه أن يعيد مقولاته المتشيئة إلى سياقاتها التاريخية، هو الذي ساعد على الإيحاء بما يمكن تسميته الانعطافة الإنسانية في فكر زميله الفلسفي، ومد عمله «تحقيقات فلسفية» بما سماه فيتغنشتاين في مقدمة ذلك العمل «أهم ما فيه من أفكار». وسرافا أيضاً هو الذي قام بالحركة النابولية المتمثلة في مد أصابع اليد إلى الأمام بمسحها تحت الحنك. وكان لهذه الحركة دور في تغيير تصور فيتغنشتاين للغة حين كان الرجلان يسافران معاً في قطار[٢١]. فحين يتعلق الأمر بالجسد التعبيري يكون من الصعب مضاهاة الإيطاليين. وإذا وفر سرافا الممارسة العملية فإن جورج تومسون صديق فيتغنشتاين ربما وفر جزءاً من النظرية كاتباً في دراسته للفلسفة القديمة عما يعتبره طبيعة اللغة الإشارية في الأصل[٢٢]. ويتناول كتاب تومسون، من بين

٢١- انظر:

Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* (Oxford: Oxford University Press, 1958), p. 58.

٢٢- انظر:

George Thomson, *The First Philosophers* (London: Lawrence & Wishart, 1955).

ما يتناوله، ما هو شعري. فالشعر أحد حلقات الوصل بين العقل والجسد، مكان يرتبط فيه المعنى بجوانب جسدية للغة مثل النغمة وسلّمها والإيقاع والنسيج ودرجة الصوت والوزن. وتكون اللغة بهذا المعنى مادية مرتين: وسط حسي بحد ذاتها وتعبيري عن مادة الجسد.

لاحظ تومسون ذات مرة أن فيتغنشتاين ماركسي في الممارسة ولكن ليس في النظرية. ومن الصعب أن نرى كيف يكون هذا صحيحاً عن رجلٍ وبخ مضربين لعدم انضباطهم وندد بالمناضلين من أجل السلام قائلاً إنهم «حثالة»[٢٣]. كما ربط بين الفاشية والاشتراكية بوصفهما من جوانب حداثة يجدها «زائفة وغريبة»[٢٤]. ولعل فيتغنشتاين تعاطف مع العاطلين ولكنه أسبغ قيمة عالية على العادات والولاء والنظام والتبجيل والسلطة والتقليد أيضاً، ودان الثورة بوصفها لاأخلاقية. وكان نيتشه، الذي يرى أن تهذيب الروح يمكن أن يُقاس بغريزتها للتبجيل، يشاركه الكثير من هذه النظرة رغم أنه لا شك سيعد إيمان فيتغنشتاين بالعادات والأعراف والحكمة اليومية استسلاماً لأخلاق «قطيعية» تستحق الازدراء. وكان فيتغنشتاين، بوصفه رجلاً، يستطيع أن يكون متعالياً متسلطاً وشديد التطلب إلى حد الإنهاك مع أكثر من لمسة استكبار أرستوقراطي. وتتعارض التعددية السخية لفكره اللاحق مع مزاجه المتغطرس الذي تصطدم اجتماعيته مع زهده المتنسك. وكان يعتبر المَثَل الإنكليزي القائل ما معناه «إن بناء عالم يتطلب مشاركة من كل الأصناف»، أجمل وأرق مَثَل ولكن يبدو أنه وجد أن الكثير من هؤلاء الأصناف غير لطفاء.

إذا كان فكر فيتغنشتاين المتأخر غير نيتشوي بالكامل فإن هناك

٢٣- Wittgenstein, *Culture and value*, p. 49.

٢٤- McGuinness, *Wittgenstein and his Times*, p. 9

مع ذلك مسحة من «السوبرمان» في شخصيته المتقشفة، الآمرة، اللاممتثلة. وكان، على غرار حيوان المستقبل الذي تحدث عنه نيتشه، روحاً حرة مستقلة بشدة سعت إلى الاعتكاف في الطبيعة. وإذ لم يكن فيتغنشتاين متحمساً للحرية الفردية فإنه وقع تحت تأثير أوزوالد شبنغلر Oswald Spengler، الذي ربما كان أشد المفكرين المحافظين نفوذاً في أوروبا أوائل القرن العشرين[٢٥]، بل إن الكثير من فكره الاجتماعي والسياسي سيبدو نابعاً من الأصول الألمانية لما يُسمى مدرسة «نقد الثقافة» Kulturkritik بعدائها للعلم والتقدم والليبرالية والمساواة والنزعة التجارية والتكنولوجيا والديموقراطية والفردانية التملكية ونفورها من المفاهيم المجردة والرؤى الطوباوية، التي كانت كلها أحكاماً مسبقة كان فيتغنشتاين يشاطرها[٢٦]. وعموماً فإن الجنتلمان لا يحتاج إلى تبرير وجوده بشيء «واطئ التربية» اسمه نظرية.

المنتمون إلى مدرسة «نقد الثقافة»، وهم مجموعة تضم فريدريك نيتشه، يدافعون عن حكمة الأرستوقراطي الحدسية العفوية على النقيض من العقلانية الجافة للطبقات الوسطى. ذلك أن المعرفة هي أن نعرف «كيف» وليس «لماذا». وبالنسبة لهؤلاء التقليديين من أوروبا الوسطى فإن الحياة اليومية بريئة من القلق والتشرد والعذاب الروحي

٢٥- انظر:

David Bloo, *Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge* (London: Macmillian, 1983), pp. 163f.

٢٦- للاطلاع على صورة تنويرية عن فيتغنشتاين على هذا الأساس انظر:

Neill Turnbull, «Wittgenstein»s Leben: Language, Philosophy and the Authority of Everyday Life», in Conor Cunningham and Peter M. Candler (eds), *Belief and Metaphysics* (London: SCM Press, 2007), pp. 374-92.

الذي تعاني منه الحداثوية الراقية. وقلة من عادات العقل غريبة عن الحداثوية بقدر غربة ثقة فيتغنشتاين الهادئة بالاعتيادي عنها. فهو بعيد عن اضطراب تلك الحركة بُعد غوته الهادئ الواثق بنفسه عن الاضطراب النفسي لمواطنيه الرومانتيكيين. وكلا المفكرين مفكران «ضد تراجيديين» بإصرار بل إن فيتغنشتاين يكتب في عمله «الثقافة والقيمة» Culture and Value عن الروح التراجيدية بوصفها روحاً غريبة عنه. وإذ يتحرك المرء بسهولة في دائرة المسلمات بمحيطه اليومي فإنه لا يلجأ إلى فلسفته إلا حين يكون هناك، بفعل خدعة لغوية أو وهم ميتافيزيقي، خطرٌ من أن يفقد الصلة بمصدره الدائم للحس السليم.

وهكذا يمكن صوغ العقل والمعرفة، جزئياً، وفق نموذج الجسد، وهو نمط من المعرفة يُعد أكثر بدائية وتبعية من العقل. فأنا أستطيع أن أعرف أين كوعي في أي لحظة دون حاجة إلى بوصلة. ولدينا معرفة ضمنية بالعالم الحي بطريقة تماثل إلى حدّ بعيد حميميتنا مع جسدنا. وكلاهما يتعذر إجمالهما أو تشييئهما تشييئاً كاملاً مهما تصور العقلانيون ذلك بثقة مفرطة بالنفس. وكما يلاحظ ميرلو بونتي Merleau-Ponty فإن جسدنا «يوفر لنا طريقة للوصول إلى الكلمة والموضوع... الذي يتعين الاعتراف بأنه أصيل وربما أولي»[٢٧]. وهناك نوع من الفهم الجسدي الذي لا يُختزل إلى ما يُسمى تمثيلات ذهنية. وثمة حالات كثيرة لا تكون فيها علاقتي بجسدي شأناً معرفياً. فنحن ليس لدينا معرفة بخبرتنا نحن، كما يصر فيتغنشتاين. وهو يتساءل «هل أعرف أني متألم؟ كلا. إذاً هل أعرف ذلك؟ كلا، مرة أخرى. فمفردة «أعرف» بكل بساطة لا تصح هنا. وهي مثل ترس يدور بحرية في آلة اللغة لا يتعاشق مع أي

٢٧- Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, p. 162.

شيء حوله. ولا تكون للفعل «يعرف» قوة إلا حين يكون من الممكن ألا أعرف، الأمر غير الصحيح في هذه الحالة. وأنا أستطيع الحديث عن معرفتي بأنك متألم لأني قد أكون في موقع لا أعرف فيه ذلك ولكني لا أستطيع أن أعرف أني في موقع كهذا[٢٨].

ما هو سر التناقضات الظاهرية في آراء فيتغنشتاين السياسية؟ كيف يمكن أن يكون المرء معلّقاً بهذه الطريقة بين ماركس ونيتشه؟ يبدو أن هناك شكاً في أن هذا التقليدي شديد الحرص على الدقة والتفاصيل، كان بالفعل يحمل جملة آراء يسارية رغم كلمات صديقة له كانت جريئة بما فيه الكفاية لأن تقول بوجهه إن الماركسية ليست مفلسة قطعاً كإفلاس «آرائه السياسية البالية»[٢٩]. ولعل بعض هذه القناعات اليسارية تلاشت في سنواته الأخيرة ولكن من الجائز أيضاً أن تعاطفه مع الماركسية كان نابعاً في أحد جوانبه مما سماه ريموند وليامز «التعرف السلبي»[٣٠]. فإن فيتغنشتاين، بوصفه ناقداً محافظاً لحداثة الطبقة الوسطى متشائماً ثقافياً، كان يشعر بأنه قادر على وضع يده، من بعض النواحي، بيد زملائه الشيوعيين وفي الوقت نفسه تفنيد قناعاتهم من نواح أخرى. إنها قضية تحالف مع عدو عدوي على أنه صديقي، أو، إذا فضّلتم، تواطؤ مالك الغابة سراً مع لص الغابة ضد حارس الغابة البورجوازي الصغير. فالتقليدي يشترك بالكثير مع الاشتراكي وكلا المعسكرين يفكران بمفردات الجماعة بخلاف الفرداني الليبرالي أو نصير السوق الحرة. وكلاهما يعتبران الحياة الاجتماعية

٢٨- انظر: Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, p. 89

٢٩- Fania Pascal, «Wittgenstein: A Personal Memoir», in Rhees, *Ludwig Wittgenstein: Personal recollections*, p. 35.

٣٠- انظر: Williams, *Culture and Society*, pp. 176-7, 271-2

حياة عملية ومؤسسية حتى النخاع. وبهذا المعنى هناك مادية اليمين ومادية اليسار. فلا هذا الطرف ولا ذاك متحمس للسوق الرأسمالية أو الديموقراطية البرلمانية. وكلاهما ينظران إلى العلاقات بين البشر على أنها إطار الهوية الشخصية وليست تجاوزاً عليها. وكلاهما يريدان تأديب عقلانية تمادت في تضخيم أهميتها بإعادتها إلى مكانها الصحيح في الوجود الاجتماعي بصفة عامة. وإذا كان ماركسيون مثل باختين وسرافا يرفضون الحاضر باسم المستقبل فلعل فيتغنشتاين رفضه باسم الماضي.

إذاً، هل كان فكر فيتغنشتاين المتأخر تعبيراً عن نزعته المحافظة؟ صحيح أنه كفيلسوف يفكر بمفردات عادات وأعراف وأمزجة ثابتة وأشكال سلوك مترسخة. وإن ميله لا ريب يتشكل إلى حدّ ما بآرائه الاجتماعية الأوسع. ولكن ليس هناك ما هو بالضرورة محافظ في حالة كهذه. فالمجتمع الاشتراكي أيضاً سيعمل بمعتقدات متعارف عليها وأشكال من الممارسة ذات جذور عميقة، على الأقل إذا كانت الاشتراكية قائمة منذ فترة طويلة بما فيه الكفاية. والأمر ليس كما لو أن كل شيء سيكون موضع نقاش لا ينتهي. فالتعاونيات ذات الإدارة الذاتية تعمل حسب العادة والعرف مثلما تعمل حفلات قصر بكنغهام في حدائقه. والجمعيات اليسارية تعتز بتراثها التاريخي كما تعتز الجمعيات اليمينية بتراثها. والحق أن ليون تروتسكي هو القائل إن ثوريين مثله كانوا دائماً يعيشون في التقليد. وإذا كان تبجيل السلطة نوعاً من الطبيعة الفطرية الثانية عند المحافظين فإن الشك فيها قد يكون شعوراً مماثلاً لهذه الطبيعة إلى حدّ كبير عند خصومهم الراديكاليين أيضاً.

مع ذلك فإن نزعة فيتغنشتاين المحافظة لا تضع حدوداً على فكره. وليس صحيحاً، كما يدَّعي، أننا لكي نحل مشاكلنا نحتاج، بكل بساطة، إلى إعادة ترتيب ما نعرفه أصلاً بل إن هذا زيف مضحك بشكل صارخ.

ولا هو صحيح، كما يذهب، إن مَنْ يبحث عن إجابة عن مسائل كهذه هو كالمحبوس في غرفة دون أن يدرك أن الباب غير مقفل ولكن عليه أن يسحبه لا أن يدفعه[٣١]. ثمة لباقة في هذا الكلام تسبب الإزعاج. وهو يشبه إلى حد كبير التطامن الأستاذي الذي كان فيتغنشتاين يحتقره ولكنه مع ذلك اكتسب بعض عاداته الذهنية البغيضة. وعلى أية حال، ماذا عن الصراعات والتناقضات المتأصلة في شكل من أشكال الحياة؟ أليست هناك أوقات ينشأ خلالها توافق في غمار هذه الصراعات والتناقضات؟ أليس من الجائز أن تكون العادات والأعراف موضع نزاع شديد؟ يكتب فيرغاس كير Fergus Kess في إعادة صياغة جديدة لحالة فيتغنشتاين «إن من سمات لغتنا أنها تنبثق على أساس أشكال ثابتة من الحياة، وطرق عمل منتظمة»[٣٢]. ولكن أشكال الحياة ليست دائماً ثابتة أو طرق العمل منتظمة، لا سيما في فترات الاضطراب السياسي. وفيتغنشتاين نفسه عاش مثل هذه الحقبة تحديداً ـ حقبة جعلت أزمة اجتماعية وسياسية ذات أبعاد هائلة حضورها محسوساً، من بين أماكن أخرى، في ذلك الثبات والانتظام المحير الذي نعرفه بالحداثوية. ولعل شغفه بالعادات والتقاليد كان في جانب منه تعويضاً عن هذا الغليان التاريخي، وخزة حنين إلى عصر أقل إثارة للنزاع.

من السمات اللافتة للحداثة أن نجد أنفسنا عاجزين عن الاتفاق حتى على الأساسيات. فالجميع تقريباً يرون أن محاولة خنق الأطفال الصغار المختلفين الذين نصادفهم في الشارع ليس بالعمل المحمود، ولكننا لا نستطيع أن نتفق على سبب اتفاقنا على ذلك، وربما لن نتفق أبداً. وقد

٣١- Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 42.

٣٢- Fergus Kerr, *Theology After Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 120.

تشتمل التعددية الليبرالية على عقد حلف مع أولئك الذين نرفض آراءهم رفضاً قاطعاً. فمن الأثمان التي ندفعها عن الحرية أن نتحمل الكثير من التفاهات الأيديولوجية. وبهذا المعنى على الأقل هناك يقين بعدم وجود تطابق داخل أشكال الحياة. وقد يردُّ أحدهم بأن هذا خلط بين المفهوم الأنثروبولوجي أساساً لشكل الحياة والإجماع الأخلاقي أو السياسي. ومع ذلك فإن نزعة فيتغنشتاين المحافظة اجتماعياً يمكن أن تقوده إلى التقليل من شأن الاختلاف والتناحر مُسقطاً الأنثروبولوجي على السياسي. وستبدو فكرة النزاع «البنيوي» فكرة غريبة تماماً بنظره. ومن الصعب طرد الشك بأنه حين يفكر في شكل الحياة يكون ما في ذهنه قبيلة أو قرية ريفية وليس مجتمعاً صناعياً متقدماً. صحيح أن أشكال الحياة يمكن أن تمارس تأثيراً أعمق من النزاع الأخلاقي أو السياسي بمعنى أن كلا طرفي الحرب الأهلية الإنكليزية (على سبيل المثال) كانا يجمعان ويطرحان بطريقة واحدة ويميزان بين العاقل والجماد ويفكران في الماضي على أنه بات وراءهما. وفي الحقيقة إنه ما لم يكن الطرفان يشتركان في عدد من المقولات الأساسية لما أمكن القول إنهما اشتبكا مع أحدهما الآخر لأن النزاع يفترض مسبقاً وجود درجة من الأرضية المشتركة. ولكن التمييز بين السياسي والأنثروبولوجي قد لا يكون دائماً بهذه السهولة. وفي كل الأحوال قد تكون هناك خلافات على المستوى «الأنثروبولوجي» أيضاً. ومن الجائز أن تتداخل أشكال حياة مختلفة من بعض النواحي ولكن ليس من نواح أخرى. وقد تكون هناك مجموعة أشخاص في الشارع يشاركوننا طرق عملنا بما فيه الكفاية لدفع ضريبة دخل واستخدام وسائل النقل العامة ولكنهم ينظرون إلى أجسادهم على أنها مصنوعة من مادة رقيقة شفافة ويرون أرواحاً شريرة تتربع على أكتافنا.

* * *

ليس هناك مفهوم للأيديولوجيا في عمل فيتغنشتاين. صحيح أنه شديد الاهتمام بما يمكن أن نسميه الوعي الزائف ـ مع الأوهام الميتافيزيقية المختلفة التي تولدها لغتنا وشكل حياتنا. ولكن ليس لديه تصور عما سماه يورغن هابرماس «اتصالات مشوّهة منهجياً»[٣٣]، ناهيكم عن علاقة ذلك بالسلطة السياسية. وبرأيه فإن لغتنا صالحة كما هي حتى إذا أوجدت بين حين وآخر تلك المشاكل الكاذبة التي مهمة إزالتها تقع على عاتق الفلسفة. ولا يُنظر إلى هذه الألغاز على أنها بالدرجة الرئيسية في خدمة السلطة، أو هكذا كان ماركس ينظر إلى الأيديولوجيا. فهي ألغاز بلا وظيفة محدَّدة في الحياة الاجتماعية رغم أنها قد تكون ذات أساس فيها، كما سنرى بعد قليل.

مع ذلك هناك تشابه واضح بين أسلوب فيتغنشتاين في التفلسف ونقد ماركس للأيديولوجيا. ولكن الأمر كما لو أن الأول يتعامل مع اللغة والثاني يتعاطى مع الحياة الحقيقية. ورأينا سابقاً أنه عند فيتغنشتاين لا يمكن أن يكون هناك فارق بين الاثنين. ويلاحظ باحث في عمل فيتغنشتاين «أن جذور مشاكل الفلسفة تكمن في تشوُّه أو عَطل يحدث في الألعاب اللغوية يشير بدوره إلى وجود خلل في طريقة حياة البشر»[٣٤]. ويمكن أن نقرأ إصرار فيتغنشتاين الشهير على أن لغتنا صالحة كما هي بوصفه إصراراً ينمّ عن ارتياح ذاتي باعتداد. ولكنه يمكن أن يشكل دحضاً مادياً لعقلانية قليلة الخبرة تأمل بعلاج الأمراض البشرية بإعادة ترتيب خطابنا أو إعادة تنظيم أفكارنا. واللغة تكون صالحة بقدر ما تسجل ما هو سلبي في شكل حياتنا وما هو

٣٣- Jurgen Habermas, «On Systematically Distorted Cmmunication», *Inquiry*, 13 (1970), pp. 2015-18.

٣٤- George H. von Wright, «Wittgenstein in Relation to his Times», in McGuinness (ed), *Wittgenstein and his Times*, p. 111.

إيجابي. وبأي معنى آخر للكلمة فإن اللغة تكون بعيدة عن كونها في حال سليمة.

يلاحظ فيتغنشتاين في عمله «تحقيقات فلسفية» أن معالجة قضية فلسفية كعلاج مرض من الأمراض. ويكتب في «ملاحظات عن أُسس الرياضيات» إن مرض المعضلات الفلسفية «لا يمكن أن يُعالج إلا من خلال تغيير نمط التفكير والحياة وليس بدواء يخترعه فرد»[٣٥]. ومن الجائز أن ماركس كان سيقول الشيء نفسه عن الأيديولوجيا. وبالنسبة للمفكرَين على السواء فإن مثل هذه القضايا المفهومية إنما هي أعراض مثلما أن الأعراض العصبية تؤشر عند فرويد موضع اضطراب مرضي في الحياة اليومية، اضطراب تكشفه وتخفيه كما تفعل الأيديولوجيا. ورأينا أن نيتشه يعتبر الأخلاق نفسها نوعاً من لغة الإشارات أو نوعاً من الأعراض. ولم يكن ماركس ونيتشه وفرويد وفيتغنشتاين معنيين بعلاج الأعراض بل يسعون بدلاً من ذلك إلى التصدي لجذر العلة، الأمر الذي يعني مقاربة مظاهرها المختلفة بروح تشخيصية. ولا يمكن رمي بعض لخبطاتنا المفهومية في مزبلة التاريخ إلا بإحداث تغيير في السلوك. ويعلق فيتغنشتاين قائلاً: «أنا لستُ متأكداً بأي حال من الأحوال إن كنتُ أُفضل أن يواصل آخرون عملي على إحداث تغيير في طريقة حياة البشر يجعل كل هذه المسائل نافلة»[٣٦].

التغيير الذي يدور في ذهنه ليس تغييراً سياسياً بالدرجة الأولى. وفي حين أن ماركس ينظر إلى الممارسات على أنها منهجية بحيث إن إحداث تغيير عميق بما فيه الكفاية في ما نفعله يجب أن يشتمل

٣٥- Wittgenstein, *Remarks on the Foundations of Mathematics*, p. 57.

٣٦- Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 61.

على تحول بنيوي فإن فيتغنشتاين لا يرى العالم من هذه الزاوية. ولكن المجتمع الذي ينتج بعض الأوهام التي يسعى فيتغنشتاين إلى استجلائها مجتمع سيتعرف عليه ماركس بكل تأكيد. فالفردانية البورجوازية، من بين مصادر مختلفة أخرى للوهم، هي التي يضعها الأرستوقراطي فيتغنشتاين في مرمى نظره رغم أنه بكل تأكيد ما كان ليستخدم العبارة نفسها أو يتخيل الاشتراكية حلاً شافياً لها. وما يريد الطعن به، من بين أشياء أخرى، هو صورة الذات الشفافة ذاتياً متملكةً خبرتها الخاصة تملكاً لا مراء فيه، واثقة بأن حقيقة الأشياء تكمن آمنة في هذا الملكوت الممتاز، معزولة بأسوار جسدها عن الذوات الأخرى وعن العالم ليساورها بذلك شك معين في متانة هذه الذوات الأنطولوجية. وبالنسبة لهذه الأنا اللامادية التي تشكل نفسها بنفسها تكون اللغة والعلاقات الاجتماعية ولحمها ودمها ذاتهما ظواهر ثانوية، نتفاً من العالم العمومي لا ترتبط به إلا ظرفياً. وصرخة التحدي التي تطلقها هي «أنتم لا تستطيعون أن تملكوا خبراتي أنا!» ولكن كما يشير أحد المعلقين فإنه ليس صحيحاً ولا كذباً القول إنكم لا تستطيعون أن تمتلكوا خبراتي لأن عبارة «امتلاك أحد خبرات أخد آخر» عبارة لا معنى لها[٣٧]. وبمعنى مفردة التملك قيد البحث هنا فإني لا أمتلك خبراتي أنا أيضاً، أو إنها ليست عندي.

يرى فيتغنشتاين أن أشكال الفكر الميتافيزيقي تضفي التجانس بصورة زائفة موحِّدةً ظواهر يجب التمييز بينها. وكان يرى أن غالبية أخطائنا نابعة من هذه العادة في حين كانت هناك اختلافات علينا أن نفطن إليها. وسعى بعض المفكرين الماركسيين، لا سيما جورج لوكاش وأقطاب مدرسة فرانكفورت، بروح مماثلة، إلى الكشف عما

٣٧- انظر: Hacker, *Insight and Illusion*, p. 233

يرون أنها سمات الفكر البورجوازي التي تضفي الشكلية والتجانس والتعميم، وعزوا مصدرها إلى بنية الرأسمالية. وهذا على وجه التحديد ما يفعله جورج تومسون George Thomson زميل فيتغنشتاين في عمله «الفلاسفة الأوائل» The First Philosophers الذي ينسب جذور الفلسفة إلى التبادل السلعي. وثمة في هذا صفة ماركسية «مبتذلة» على نحو متميز فيتغنشتاين نفسه براء منها تماماً. ومع ذلك يبدو أنه كان يرى علاقة بين إخفاقات فلسفية معهودة معينة والحضارة الحديثة التي يجدها بغيضة.

إقناع الناس بتغيير طريقة حياتهم ليس بالأمر السهل. ويعتقد فيتغنشتاين أن الرجال والنساء غارقون عميقاً في بلبلة ذهنية، وأن تحريرهم من هذه الحالة يعني «انتزاعهم من العدد الهائل من الروابط التي تشدهم بإحكام. والمطلوب نوع من إعادة ترتيب لغتهم بأكملها». ويكون هذا التحرير راديكالياً بحيث إنه «لن ينجح إلا مع أولئك الذين يوجد أصلاً تمرد غريزي على اللغة ذات العلاقة في حياتهم وليس مع أولئك الذين تكون غريزتهم كلها مع الحياة في القطيع نفسه الذي أوجد هذه اللغة بوصفها التعبير المناسب عنه»[٣٨]. فالمفكر المتهم بتقديس الحكمة المبتذلة للحياة اليومية ينقضُّ عليها هنا بشراسة نيتشوية («القطيع»). الاستعارة السياسية للتمرد، عنف «الانتزاع»، الإحساس بوجود تناحر عميق بين «القطيع» الممتثل والقادرين على التنوير: هذه بالكاد لغة مدافع عن الحس السليم. والحق أن فيتغنشتاين يتبرأ بصراحة من أي شعبوية فلسفية كهذه. وهو يلاحظ قائلاً إنك يجب ألا تحاول اجتناب معضلة فلسفية بالتوجه إلى الحس السليم بل السماح لنفسك بالانجرار إلى الاستغراق الكامل في المعضلة لكي

٣٨- مقتبس في:

von Wright, «Wittgenstein in relation to His Times», p. 113.

تخرج منها في النهاية بالكفاح[٣٩]. وبهذا المعنى يكون بعيداً عن كونه فيلسوفاً يتكلم «لغة اعتيادية». ويحسب المرء أن فيتغنشتاين ما كان ليعجب كثيراً بادعاء جلبرت رايل Gilbert Ryle بأنه أقنع طالباً في جامعة أوكسفورد بالعدول عن الانتحار بعد أن أوضح له أن نحوُ «لا شيء يهم» يختلف عن نحوُ «لا شيء يثرثر» بل على العكس فإن فيتغنشتاين يرى أن ما يُسمى اللغة الاعتيادية مليئة بالسراب: «في لغتنا هناك ميثولوجيا كاملة مغروسة فيها»[٤٠].

بنظر ماركس، لا أحد يستطيع تحرير البروليتاريا إلا نفسها في حين بنظر فرويد أن المريض هو مَنْ يجب أن ينهض بغالبية العمل الشاق للتحليل النفسي. وفيتغنشتاين المتأخر يرى من جانبه أن مهمة الفيلسوف ليست إيصال الحقيقة بصورة مباشرة، وهي استراتيجية تختزل الفلسفة إلى شأن نظري محض، بل أنْ يقدّم للقراء سلسلة من النكات والصور والحكايات والاستفهامات والاستفسارات التهكمية والتساؤلات بصوت عال، ونتفاً من حوارات وأسئلة بلا إجابات لكي يصلوا إلى مرحلة شبيهة بمواجهة لغز وعندها تشرق عليهم استنارة، فيرون العالم بضوء جديد. إنها مجموعة من التكتيكات يستخدمها سورين كيركغارد أيضاً تحت عنوان «اللاتجاه» Indirection. ويلاحظ فيتغنشتاين «أن المنهج الصحيح الوحيد لممارسة الفلسفة يتألف من عدم قول أي شيء وتركه لشخص آخر يطلق ادعاء... وأنا بكل بساطة ألفتُ

٣٩- انظر:

Alice Ambrose (ed), *Wittgenstein»s Lectures: Cambridge 1932-1935* (Oxford: Blackwell, 1979), pp. 108-9.

٤٠- مقتبس في:

Kenny, «Wittgenstein and the Nature of Philosophy», p. 13.

انتباه الشخص الآخر إلى ما يفعله حقاً وأمتنع عن إطلاق ادعاءات»[٤١]. والعجيب أنه لم يضع زملاءه وطلابه على أرائك التحليل النفسي بدلاً من إجلاسهم على كراسي الدراسة، كما هي عادته.

التحليل النفسي عند فرويد ممارسة وليس، في المقام الأول، خطاباً نظرياً، وعند فيتغنشتاين فإن الفلسفة ممارسة وليست خطاباً نظرياً على الإطلاق. وهي، مثلها مثل التحليل النفسي أو النقد الماركسي للأيديولوجيا، نشاط يلغي الميثولوجيا، علاج محفوظ لحالات التباس خطيرة بصفة خاصة. ويصر فيتغنشتاين على أننا يجب أن نستخدمه ضد الفلسفة و«الفيلسوف الذي فينا»[٤٢]. فنحن جميعاً ميتافيزيقيون عفويون، مخدوعون بالوعي الكاذب المبني في لغتنا وأشكال حياتنا. وإذا كان مضموناً ألا يُصاب الفيلسوف والمحلل النفسي أبداً بالإفلاس فليس لأنهما يعلماننا حقائق لا تموت بل لأن الفنتازيا والوهم متوطنان في البشرية كالانفلونزا. والفلاسفة، مثلهم مثل الأطباء، يقدمون خدماتهم بلا ضرورة، المرة تلو الأخرى. كيف، إذاً، يمكن أن تكون مهمة الفلسفة، كما يشير فيتغنشتاين بعض الأحيان، بكل بساطة إعادة الكلمات من استعمالاتها الميتافيزيقية إلى استعمالاتها اليومية في حين أن الحياة اليومية نفسها مترعة بالأوهام الميتافيزيقية؟

رغم شكوك فيتغنشتاين السوداء بالفلسفة فإنه كريم بما فيه الكفاية للاعتراف بوجود قيمة محدودة لها. وهو يعتقد أنك لكي تغير العالم عليك أن تغير طريقة نظرك إليه، والفلسفة يمكن أن تكون مفيدة من

٤١- مقتبس في: Hacker, *Insight and Illusion*, p. 155.
يُعرف هذا بأكثر أشكاله انحطاطاً على أنه دروس في «أوكسبردج» (كما تُسمى أحياناً جامعتا أوكسفورد وكامبردج).

٤٢- مقتبس في:
Kenny, «Wittgenstein and the Nature of Philosophy», p. 13.

هذه الناحية[٤٣]. ولكن رغم أن تغيير طريقتك في النظر إلى الأشياء شرط لازم لتغيير هذه الأشياء في الواقع فإن هذا بنظر فيتغنشتاين ليس كافياً مثلما أنه ليس كافياً بنظر ماركس أيضاً. ولهذا السبب يصر بشكل سيئ الصيت على أن تترك الفلسفة كل شيء كما كان. فمهمتها ليست توفير أساس لطرقنا في الحديث لأن لديها مثل هذا الأساس في شكل حياتنا. ويا لها من نظرة مثالية إلى حد السخف أن نتخيل أن «الفلاسفة» هم القادرون على تحويل نشاطنا! ويعلق فيتغنشتاين قائلاً: «إن الثوري هو من يستطيع أن يثوِّر نفسه أولاً»[٤٤]، والفيلسوف لا يستطيع أن يحقق لك ذلك بقدر ما أنه لا يستطيع أن يعطس بالنيابة عنك. فالتحرر، مثله مثل التثاؤب أو التقيؤ، شيء عليك أن تفعله لنفسك. وهو بكل تأكيد شيء حاول فيتغنشتاين أن يفعله لنفسه. وبوصفه شخصاً ممسوساً بذلك الضرب الغريب من الجنون المعروف باسم الضمير البروتستانتي فإن الحاجة إلى بناء حياة المرء لم تكن عنده تقوى فارغة. وبوصفه نجل صناعي فاحش الثراء فإنه تنازل عن القسم الأعظم من ثروته الكبيرة، وفي مجرى انتقاله من الثراء إلى الإملاق تنقلت حياته المهنية بين فترات عَملَ خلالها مهندس طيران ومعمارياً هاوياً وأكاديمياً في كامبردج ومدير مدرسة في قرية وبستانياً في دير وناسكاً في النرويج ومعتكفاً في غرب ايرلندا. وفي هذا كله أبدى فيتغنشتاين شجاعة ونزاهة أخلاقية مثلى. ولم يكن ازدراؤه للأساتذة الأكاديميين ادعاء أستاذياً.

أن يكون تحررك بيدك فإن هذا إيمان يشترك فيه فيتغنشتاين مع ماركس. وأن يختلف الاثنان في جوانب أخرى فإن هذا واضح بما

٤٣- انظر: Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*, p. 39

٤٤- Wittgenstein, *Culture and Value*, p. 45.

فيه الكفاية. إذ كان فيتغنشتاين أخلاقياً إلى حد كبير للغاية في حين كان ماركس أخلاقياً إلى حدّ قليل للغاية رافضاً الأخلاق بوصفها كثيراً من الأيديولوجيا. وإن تغيير الحياة الذي يمكن بنظر فيتغنشتاين أن يحكم على الفلاسفة بالبطالة هو في الغالب شأن شخصي وأخلاقي في حين أنه عند ماركس شأن جماعي وسياسي. ويعتقد ماركس أن الفكر يجب أن يخترق المظاهر الزائفة للواقع الاجتماعي كي يستوعب الآليات الخفية التي تصنعه في حين أن فيتغنشتاين يرفض أي فكرة مثل وجود أعماق خفية بجانب رفضه الحاجة إلى نظريات تفسيرية. وهو بالطبع لا ينكر أن هناك أشياء مخفية ولكنه يرفض الفكرة القائلة إن هناك فجوة سائدة بين المظاهر والواقع. فالفوارق بين هذا وتلك فوارق موضعية وليست بنيوية. والعمق، بمعنى شيء يكمن بصورة دائمة تحت ما نراه إنما هو جزء من المشكلة وليس الحل. والمسألة هي ما نقرؤه في الواقع وليس ما نقطفه من الواقع، بل لأن الحقيقة على هذا القدر من البداهة فإننا نغفل أن نلاحظها في حين أن البديهي عند الماركسية هو موطن الأيديولوجيا ذاته. وبنظر مؤلف «رأس المال» فإن ما تبدو عليه الحياة في الوقت الحاضر محرّف عما هي في الواقع. والشبه يكون مبنياً في ماهيتها. والمسألة لا تتعلق بتصوراتنا الخاطئة وحدها. فإن فيتغنشتاين لا يرى العالم مصفوفاً بهذه الطريقة والزعم القائل بوجود فجوة بنيوية بين الظاهر والواقع سيبدو له دون شك وهماً ميتافيزيقياً. وعلى النقيض من ذلك فإن عجزنا عن رؤية ما يكمن تحت أنوفنا هو الذي يضلنا الطريق. وبدلاً من ذلك نُسقط وراءه مضماراً غير ملموس (الروح، الإرادة، الجوهر، الوعي، عملية ذهنية، أُسس لا يتطرق إليها الشك، الخ) ثم يأتي هذا ليشكل حقيقته السرية. ومن هذه الناحية يكون فيتغنشتاين قريباً على نحو لافت من نيتشه. فعند نيتشه ليس هناك شيء وراء المظاهر بالمرة، وفي هذه الحالة يكون من باب أولى أن نكف عن الحديث عن مظاهر.

هذا الاستغراق في صوغ الفرضيات ـ هذا النزوع لتحويل مَلَكات الإنسان ونشاطاته إلى مواد غير مرئية ـ هو ما يستهجنه ماركس ونيتشه وفيتغنشتاين جميعهم بوصفه ممارسة ميتافيزيقية. وهو في التراث الماركسي أقنوم معروف على نطاق أوسع بأنه التشيؤ، وهي حالة تصبح فيها الشيئية مقياس الواقع. وعند ماركس فإن رأس المال علاقة وليس شيئاً، والشيء نفسه يصح على الطبقة الاجتماعية، والعمل قدرة مفتوحة وليس كياناً محدَّداً، والدولة وسيلة لضبط النزاعات وليست محل روح الأمة، والتاريخ هو ببساطة أفعال رجال ونساء متعددة ومختلفة الأشكال دون غايات سامية خاصة بها. والأصنام والأوثان هي ما يضعه الثلاثة في مرمى بصرهم لأن نشاطات وقدرات معينة تنسلخ من الحياة اليومية وتكتسب قوة تهديدية خاصة بها. ولم يكن ماركس يعرف أن هذا المصير سيكون مآل فكره بعد فترة ليست طويلة على وفاته حين أصبح نقد الأيديولوجيا مثالاً رئيسياً عليه.

الفلسفة، إذاً، شكل من أشكال تحطيم الأيقونات في الحقيقة. ويعلن نيتشه في كتابه «هو ذا الانسان» Ecce Homo أن إسقاط الأصنام جزء حيوي من مهمته[٤٥]. ويعتقد نيتشه أن المطرقة من أثمن أدوات الفيلسوف. ويلاحظ فيتغنشتاين بوفاء لهذه الروح «أن كل ما تستطيع الفلسفة أن تفعله هو تحطيم أصنام»[٤٦]. فهي يجب أن تحرر فكر الإنسان بتبديد تصورات متشيئة معينة أطبقت علينا بقبضة قاتلة. وهو يشكو قائلاً: «إن الفلاسفة يجمدون اللغة ويجعلونها جاسئة»[٤٧].

٤٥– Nietzsche, *Ecce Homo* in *Basic Writings of Nietzsche*, p. 674.

٤٦– مقتبس في:

McGuinness (ed), *Wittgenstein and His Times*, p. 5.

٤٧– المصدر السابق، ص ١٧.

ويجادل فرويد بطرح محاجَّة مماثلة عن السلوك البشري المَرَضي حيث أفعال المرء هي التي تصبح جامدة وغير مرنة. (ويبدو أن فيتغنشتاين نفسه أُصيب بهذا العصاب. إذ كان متصلباً ولا ينحني بدنياً وأخلاقياً. وكان يشعر أن ركبتيه متصلبتان وإذا ركع للصلاة فإنه قد يتراخى ويذوب(٤٨). وكانت هناك أعذار أقل غرابة من هذه للامتناع عن التردد على الكنيسة).

هناك علاقات أخرى بين مضمار الميتافيزيقيا الذي يبدو مبهماً والحياة اليومية. فالاعتقاد بأن هناك جواهر لا تتغير وأسس بديهية، وأننا نستطيع أن نفكك الواقع إلى مكونات لا تُختزل، وأن وجود العالم يمكن أن يُثبت على نحو لا يتطرق إليه الشك، وأن كل ممارساتنا يجب أن تكون مبرَّرة عقلانياً وأن من الجائز أن تكون هناك قاعدة تنظّم كل القواعد الأخرى، وإني استطيع أن أعرف خبرتي بكل تأكيد، وأن هناك تناغماً قائماً بشكلٍ مسبق بين اللغة والواقع، وأن التحديدات والفوارق التي لا تكون محكمة بصورة مطلقة ليست تحديدات وفوارق بالمرة، كل هذا، كما يرى نيتشه وفيتغنشتاين، ينمّ عن قلق وعدم شعور بالأمان دفينين إلى جانب نزوع مضاد للتحكم والسيطرة. وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن سياسة الميتافيزيقي. وما يبدو بعيداً بكل مهابة البعد عن الوجود العملي يتضح أنه على علاقة قريبة منه بدرجة تثير القلق.

يكتب ماركس في «المخطوطات الاقتصادية والفلسفية» إن حل التناقضات النظرية ليس ممكناً إلا بوسائل عملية. ويعلن في موضوعته الثامنة عن فيورباخ «إن كل الألغاز التي تؤدي إلى الروحانية تجد حلها العقلاني في الممارسة البشرية وفي فهم هذه الممارسة» ـ وهو زعم لن يكون غريباً عن فكر فيتغنشتاين المتأخر. وسبق أن فحصنا هذه القناعة. فهناك الكثير من الألغاز التي لا يمكن إماطة اللثام عنها بوصفها مشاكل

٤٨– انظر: Wittgenstein, Culture and Value, p. 56

عملية متنكرة بزي مفهومي، وترفض الزوال طائعة لأن أصولها بكل بساطة نُسبت إلى شكل مادي من أشكال الحياة. وفي كل الأحوال، إذا كانت أشكال الحياة تميل على نحو متأصل إلى تنمية وعي زائف فإنها ستبدو جزء من المشكلة بقدر ما هي جزء من الحل. ويستطيع ماركس أن يتخيل مستقبلاً متحرراً من هؤلاء المزيفين لأن الأيديولوجيا برأيه ذات وجود مؤقت بصرامة. وبما أن وظيفتها هي التدخل في الصراع الطبقي على مستوى الأفكار رامية ثقلها لصالح القوى السائدة، فإنها ستختفي ما أن يُطاح بهذه السلطة. وعلى النقيض من ذلك، بنظر فيتغنشتاين، فإنه لا يكمن أن توجد نهاية لعهد الميتافيزيقيا، وهو رأي يشترك به مع جاك دريدا Jacques Derrida[٤٩]. وحتى إذا نزعنا الميثولوجيا عن فكرنا بتغيير طريقة حياتنا فإن اللغة ستكون حاضرة بلا شك لتغرس فينا مزيداً من السقم الروحي. ولكن من الجائز أن تكون هناك سلسلة من الغارات بطريقة حرب العصابات على هذه السلطة المكينة، أي مجموعة من المناوشات تُسمى فلسفة.

* * *

يتحدث فيتغنشتاين في كتابه «تحقيقات فلسفية» عما يسميه «التاريخ الطبيعي» للكائنات البشرية، ويعلق في مكان آخر قائلاً «أُريد أن أعتبر الإنسان هنا حيواناً»[٥٠]. وهذه وجهة نظر رأيناها عند الإكويني وماركس ونيتشه. كما أنه يكتب عن اليقين اليومي بوصفه «شيئاً يكمن أبعد من كونه مبرَّراً أو غير مبرَّر، والحال هذه بوصفه شيئاً

٤٩- للاطلاع على دراسة مقارنة أصيلة بين المفكرين انظر:
Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida* (Oxford: Blackwell, 1985).

٥٠- Wittgenstein, *On Certainty*, para. 475

حيوانياً[٥١]. فنحن ليس باللجوء إلى النظرية نعرف أن هناك عنكبوتاً ذئبياً تحت رف الخبز. وبهذا المعنى لا يكون شك فيتغنشتاين في النظرية، بكل بساطة، تحاملاً نخبوياً من الطراز العتيق رغم أنه ذلك أيضاً. فهو شك مرتبط بماديته. والكثير من معرفتنا معرفة جسدية أساسها استجاباتنا الجسدية. وعندما يكتب فيتغنشتاين في «تحقيقات فلسفية» عن كيف نطيع القواعد طاعة «عمياء» فإنه لا يريد التشجيع على الخضوع بخنوع للسلطة بل يريد، مرة أخرى، أن يُرسي الفكر في الجسد. فإن عبور الشارع لحظة أن يبدأ الضوء الأخضر الصغير بالوميض إنما هو إشارة إلى حقيقة أن علاقتنا بالعالم ليست علاقة نظرية في المقام الأول. ونحن نطيع الإشارة طاعة عمياء لكنها ليست طاعة لاعقلانية. وطاعتنا الإشارة بدون تفكير جزء من الطريقة التي استبطنا بها الأعراف المشتركة التي تحكم شكل حياتنا محولين إياها إلى طبع جسدي. فنحن لا نحتاج إلى «تأويل» الإشارة والفكرة القائلة إننا منغمرون أبداً في ممارسة التأويل هي التصور الخاطئ لمن يقضون الكثير من الوقت في قراءة عزرا باوند.

يجادل فيتغنشتاين قائلاً: إن اللغة ترتبط بحقائق معينة عن الطبيعة، لا سيما بسلوكنا الجسدي. ونحن لدينا طائفة من الاستجابات الطبيعية الغريزية تجاه الآخرين (الخوف، الشفقة، الاشمئزاز، الرحمة، الخ)، تدخل في نهاية المطاف في ألعابنا اللغوية الأخلاقية والسياسية لكنها بحد ذاتها سابقة على التأويل. وهذه الاستجابات، التي تنتمي إلى التاريخ الطبيعي للبشرية، استجابات عامة في طبيعتها. وهي جزء مما يعنيه أن يكون المرء جسداً بشرياً مهما يكون الجسد المحدَّد جسداً مشروطاً ثقافياً. وعلى هذا الأساس المادي يمكن بناء أكثر أشكال

٥١- Wittgenstein, *On Certainty*, para. 359.

التضامن ديمومة بين البشر. تخيلوا محاولة أن تتعلّموا لغة ثقافة مختلفة جداً عن ثقافتكم. سنلاحظ كيف يطهي أفرادها ويحكون النكات ويمارسون العبادة ويصلحون ملابسهم ويعاقبون المتجاوزين، الخ، وبعملنا هذا يمكن أن نجد موطئ قدم لفهم أشكال كلامهم بقدر ما يكونون مرتبطين بهذه النشاطات. ولكن الكثير من هذا يعتمد على الاشتراك في تكوين جسدي واحد معهم - على ما يسميه فيتغنشتاين «التعبيرية الطبيعية» للجسد البشري. وإذا استجابوا لقطع سيقانهم عند الركبة دون مخدر بإلقاء محاضرات رائعة البلاغة عن معتقداتهم الكونية مع تلميحات واسعة العلم وتعليقات جانبية طريفة، فإن التوصل إلى فهمهم سيبدو مهمة شاقة. وقد يكون من الأفضل أن نصادق أرنباً. وكما يلاحظ فيرغاس كير فإن «جسديتنا هي التي تؤسس قدرتنا، مبدئياً، على تعلم أي لغة طبيعية في العالم»[٥٢].

تصور فيتغنشتاين للفلسفة تصور متواضع بلا مبرر. فهي يمكن أن تكون أكثر من علاج للعقول المشوشة. ولكنِ فيتغنشتاين في سعيه إلى دحض ادعاءاتها يكشف عن احترام يكنه للعالَم الاعتيادي الممل على غير المعهود بين فئة المثقفين. وهناك توتر ضروري في الفكر الاشتراكي بين تأكيد الخبرة اليومية وعدم الثقة بها. وإذا أمكن القول إن مفكرين مثل ريموند وليامز ويورغن هابرماس شديدو الميل إلى الاتجاه الأول فإن لفيفاً من المفكرين اليساريين اللامعين الذين ظهروا بعدهما كثيراً

٥٢- Kerr, *Theology After Wittgenstein*, p. 109

انظر أيضاً:

Len Doyal and Roger Harris, «The Practical Foundations of Human Understanding», *New Left Review*, 139 (May-June, 1983), pp. 59-78, and G. Macdonald and P. Pettit, *Semantics and Social Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1981).

ما يهزؤون بما يسميه فيتغنشتاين سلوك البشرية المشترك مستهجنين الفكرة ذاتها بوصفها فكرة أيديولوجية إلى حدّ اليأس من تقويمها. وفي هذا النمط من الفكر يكون مآل التوافق والعرف والأخلاق العامة والمؤسسات المتعارف عليها مآلاً سيئاً على النقيض من مضمار آخر أكثر امتيازاً («الحقيقي»، «الحدث»، الرغبة، السياسي، السيميائي، القرار الأخلاقي، العمل الثوري، «المستحيل»، الالتفاتة المجانية، الخ). إنها رذيلة فرنسية تحديداً كما يمثلها عمل آلان باديو Alain Badiou الذي لولا ذلك لكان ريادياً. وحينذاك فإن السؤال، إزاء مثل هذه النظرة المشوَّهة إلى الاعتيادي، عما إذا كانت البشرية تستحق التثوير أصلاً يكون سؤالاً من الصعب تفاديه بقدر صعوبة الإجابة عنه.

يبحث أنطونيو غرامشي، الرفيق السياسي لبييرو سرافا، صديق فيتغنشتاين، عن نقد للممارسة اليومية لا يعنّفها بكل بساطة من برج ميتافيزيقي عالٍ بل يفعل أيضاً ما هو أكثر من مجرد تقديس التحامل الشعبي. وبدلاً من ذلك يبحث عما كان حرجاً في شكل من أشكال الحياة، لا سيما الإحساس بالذات الفاعلة والإمكانية التحويلية المضمرة في النشاطات اليومية، ويمفصله إلى حد يمكن أن يشكل معه شكلاً بديلاً من أشكال «الحس السليم»[٥٣]. ويمكن قول شيء مماثل عن فيتغنشتاين. فهو بأسلوبه الأرستوقراطي يمكن حقاً أن يكون ساذجاً بشأن الممارسة المتعارف عليها. ولكنه في ذروة تألقه يجمع بين حساسية الفنان تجاه الحياة الاعتيادية وإصرار النبي على أن الرجال والنساء البسطاء يجب أن يُنتَزَعوا من تعلقهم بالفنتازيات الأنانية. وهو توازن نادر بما فيه الكفاية.

٥٣- انظر:

Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971), p. 330.

الفهرس



هـذا كتـاب عن الجسـد، من بيـن أشـياء أخـرى، ولكنه (أو هـذا على أية حال هـو ما آمله بـكل جوارحي) ليس جسـداً مـن النـوع الرائـج حاليـاً فـي الدراسـات الثقافيـة والـذي أصبـح، بوصفـه موضوعـاً للنقاش، جسـداً ضيقاً اسـتبعادياً مكـروراً إلـى حـدٍّ ممل.

هنـاك، إذاً، موضوعـة ضمنيـة سـجالية للدراسـة تسـعى إلى معاينـة أنمـاط مـن الخلـق فـي الإنسـان، نحَّتْهـا المدرسـة التقليديـة مـا بعـد الحداثويـة جانبـاً مـن حيـث الأسـاس، والتـي تصـح، من بيـن أشـياء أخرى، علـى جميع الأجسـاد البشـرية بصـرف النظر عن الجنـس والإثنيـة مثـلاً. وأحسـب أن هـذه الكونيـة بـلا خجل سـتثبت كونهـا فضائحية بمـا فيـه الكفايـة بنظـر مفوضـي الرقابـة علـى الخطـاب الثقافـي المعاصـر. ويبـدو أن طـلاب الدراسـات العليـا فـي أنحـاء العالـم هـذه الأيـام، الذيـن لا يشـتغلون علـى قصص عـن مصاصـي دمـاء أو روايـات غرافيكيـة، يشـتغلون علـى الجسـد ولكـن بطرق تسـتبعد مقاربـات مجديـة إزاءه. وكمـا هـي العـادة فإن الذيـن يسـبِّحون بحمد الشـمولية الجامعة يجهلـون علـى نحـو لافت حجم ما تغفلـه مصطلحاتهـم المفضلة. فالدراسـات الثقافية تُعنـى فـي الغالـب بالجسـد الإثنـي، المحـدَّد جنسـه، الشـاذ، الجائـع، المبنـي، الهرِم، المزيَّـن، المعـوَّق، السـيبرنيطيقي، البيولوجـي، السياسـي ـ الجسـد بوصفـه موضع نظر جنسـوي، محـل متعـة أو ألـم، منقوشـاً بالقـوة أو الانضبـاط أو الرغبة. جسـد الإنسـان الـذي نتعامـل بـه فـي هـذا الكتـاب هـو، علـى النقيـض مـن ذلـك، جسـد مـن النـوع الابتدائـي. وهـو ليـس بنـاء ثقافيـاً في المقـام الأول، بـل مـا يُقـال عنه يصح فـي كمبوديا بقـدر مـا يصـح فـي تشـالتنهام (لندن)، يصـح علـى الإنـاث البلجيكيات بقـدر ما يصح علـى الذكـور السـريلانكيين. وإذا كان يصـح علـى هيـلاري كلنتـون فإنه يصـح بالقدر نفسـه على سيسـرو. وأولئك الدوغماتيـون ما بعـد الحداثويين، الذين مـن المدهش أن تكـون جميـع الدعـاوى الكونيـة عندهـم دعاوى ظالمـة باسـتثناء ذلك الادعـاء الكوني المعيـن، هـم الذيـن مـن المرجـح أن تثير مقاربـة كهـذه حفيظتهم.

